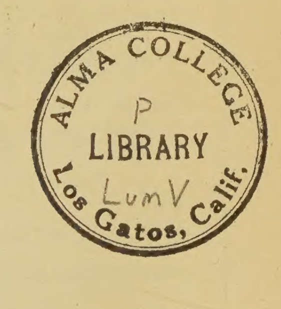
LVMIERE ET VIE

Jésus, le Fils de Dieu





BIMESTRIEL 9 AVRIL 1953

no. 9
1953:2

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS
AU COLLEGE THEOLOGIQUE DOMINICAIN
DE SAINT - ALBAN - LEYSSE (SAVOIE)
SOUS LA DIRECTION DU P. A. GRAIL O.P.

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent soit de décembre soit de juin

	Abonnement ordinaire	Abonnement de soutien	le N°
Pour la France	1.000 frs	1.500 frs	250 frs
Pour l'Etranger	1.300 frs	2.000 frs	250 frs
Pour la Suisse .... (C.C.P. Claude Boismard, Fribourg II a 1975)	15 frs s.	20 frs s.	3 frs s.
Pour la Belgique et le Luxembourg .... (exclusivité à notre dépositaire : Léon Dantinne, C.C.P. 1829-75, rue Leys, 5 Bruxelles)	200 frs b.	250 frs b.	45 frs b.
Pour les U.S.A. et le Canada .. (Représentant : Periodica, Inc. 4234, de la Roche, Montréal 34, Canada).	$ 4.50	$ 6.00	$ 1.00

— La première année est épuisée.

— Pour tout changement d'adresse, joindre 45 frs en timbres.

— Pour tout paiement bien mettre au dos du mandat notre référence ou toutes indications utiles sur ce versement.

REDACTION — ADMINISTRATION
« LUMIERE ET VIE »
SAINT-ALBAN-LEYSSE (SAVOIE)
C. C. P. Lyon 3038-78

S O M M A I R E

NUMERO IX AVRIL 1953

CHRONIQUES

LIVRES

Jésus, le fils de Dieu

Qu'un homme vivant comme les autres hommes, mangeant, buvant, conversant avec eux, capable d'être fatigué, de s'émouvoir, de pleurer, de mourir enfin sur une Croix, puisse être en même temps, le Fils de Dieu, égal à Lui, éternel comme Lui, créateur du monde avec Lui, il y a là folie pour la raison humaine. N'est-ce pas en effet poser en Dieu une sorte de pluralité, alors que la révélation divine faite à Israël proclamait l'unicité divine et que les lentes démarches de la pensée philosophique étaient arrivées à l'admettre. C'est aussi et surtout reconnaître dans un être de chair et de sang le Dieu créateur des mondes. Paul, écrivant aux Corinthiens, résumait tout d'un mot : « Scandale pour les Juifs ; pour les Gentils, ineptie ».

C'est pourtant là le centre de notre foi. Ce que les Apôtres ont admis, nous l'admettons avec eux. Sur leur témoignage. Une question se pose alors : comment une telle foi en une telle apparente « folie » a-t-elle pu naître ? Quelle a été l'action de Jésus sur ces hommes pour qu'ils puissent un jour proclamer un tel « scandale » ?

Certes, à Corinthe on n'en était pas à une divinisation près. Les Empereurs étaient élevés au rang divin. Les légendes païennes débordaient des amours des dieux et de leurs progénitures. Mais la Grèce pensante savait alors ce que valaient ces mythes.

D'autant que cette histoire s'était passée en monde juif, que les apôtres qui l'annonçaient étaient tous des Juifs. Or de tous les peuples de l'antiquité, le leur était le plus farouchement monothéiste. Il avait certes au cours de son histoire été tenté par les dieux étrangers et leurs légendes. Mais sa religion, devenue de plus en plus pure, était tellement informée par la croyance en un Dieu unique que tout élément étranger était de suite rejeté.

Ce n'était point là d'ailleurs le résultat de spéculations philosophiques. Toute métaphysique était hors de son lieu en Palestine. Platon n'y avait point abordé. Ce Dieu s'imposait d'abord et avant tout comme valeur religieuse et valeur religieuse révélée. Son nom n'était point « la Pensée de la Pensée », ni « le Premier moteur non mû ». Son nom était Yahvé, celui qui est, celui qui fait subsister tout ce qui existe. Il était un Dieu personnel et moral, un Dieu faisant alliance avec son peuple, lui dictant sa Loi, lui demandant de l'imiter. Son culte ne comportait point d'image, même pas une représentation symbolique. Son nom était si sacré qu'on n'osait plus le prononcer et que seules restaient des périphrases. Toute prétention au rang divin, au « Nom » ne pouvait être réputée que blasphème, punie de mort.

Qu'en un tel milieu un homme soit apparu qui peu à peu affirma des prétentions divines, qu'il ait groupé des hommes qui demeurés unis après sa mort et sa résurrection seraient capables de donner leur vie pour cette foi nouvelle, c'est là le fait mystérieux. Comment a-t-il procédé ? Comment ses disciples en sont-ils arrivés à croire en ce mystère ? à exposer le contenu de leur foi ? à conserver le monothéisme d'Israël et à affirmer la divinité du Seigneur ? Ces problèmes sont pour nous d'une actualité vitale.

Or, grâce aux écrits du Nouveau Testament, nous

pouvons lire en filigrane les démarches de leur esprit, la genèse de leur foi. Certes ces livres sont de composition tardive. Saint Paul écrit le premier et son activité littéraire commence plus de vingt ans après les événements. Mais une critique affinée sait aujourd'hui reconstituer en partie la préhistoire de ces textes. Dans les premiers discours des Actes des Apôtres, dans certaines formules de foi, on peut retrouver des restes de la catéchèse la plus primitive. Dans les évangiles nous avons des souvenirs les plus anciens sur l'enseignement et les miracles du Seigneur. Il est possible de revivre en quelque façon la foi des communautés, de réentendre la catéchèse qui y était distribuée, les traits de la vie du Christ, qui y furent répétés mille et mille fois avant d'être fixés par écrit.

Certes tout n'a point été conservé ; seul a subsisté ce qui paraissait essentiel. C'est ainsi qu'à part les quelques indications des récits de l'Enfance, nous n'avons aucun renseignement sur les trente premières années de la vie du Seigneur. Tout commence avec l'entrée en scène des disciples, avec le Baptême. De ces hommes qui se groupent ainsi autour de Jésus, douze seront choisis, ils formeront le collège des apôtres. Et c'est sur leur expérience personnelle, dirigée par l'Esprit, devant les gestes du Christ, son enseignement, sa résurrection, que reposera la foi professée par l'Eglise depuis vingt siècles.

Pourquoi le suivirent-ils ? Ils subissent son influence, ils sont en quelque sorte subjugués. Ils ont trouvé un Maître, un Rabbi qui leur parle de Dieu comme jamais ils n'en ont entendu parler. Puis peu à peu ils voient les œuvres accomplies, les sentences émises. En eux, comme en tout Israël, l'attente du Messie est réalité vivante. Et ce Jésus qu'ils suivent, ils en viennent à le considérer comme le Messie.

Ils vivent alors l'attente du Royaume messiani-

que ; ils en attendent l'ouverture. Très humainement, ils espèrent s'y assurer les meilleures places. Comme leurs contemporains, ils attendent en effet un Messie fils de David, devant remonter sur le trône de ses pères, devant libérer son peuple et instaurer une ère nouvelle. Pourtant des allusions de Jésus à la figure énigmatique du Serviteur souffrant annoncé en Isaïe, à sa propre passion, viennent parfois interrompre leur rêve, leur faire soupçonner un autre achèvement. Ils sont déroutés par cette étrange appellation venant de Daniel et de certaines Apocalypses et que Jésus s'applique : le Fils de l'Homme.

Tout n'est point clair, en effet, pour eux dans la personnalité de leur Maître. Ils sentent obscurément qu'en Jésus quelque chose dépasse l'humanité ordinaire. « Jamais homme n'a parlé comme cet homme », « Quel est donc cet homme ? ». D'autant qu'il pardonne les péchés, dispose du sabbat, de la Loi ; et ce sont là prérogatives divines. Dans cet être de chair et de sang, il y a une telle assurance, une telle puissance, une telle majesté qu'ils ont conscience d'être devant un vivant mystère. D'ailleurs il laisse souvent entrevoir quelque chose de ses relations uniques avec Yahvé, de sa gloire même. Une frange théophanique l'enveloppe parfois.

Il ne leur révèle point cependant d'un coup sa vraie nature. Envers eux il use d'une lente pédagogie. Il avance à pas comptés dans leurs esprits. Il réserve pour plus tard la pleine lumière. Il doit passer auparavant par cet instant scandaleux : sa mort sur la Croix. Alors tous l'abandonnent et Pierre le renie. Seul Jean se trouvera à l'Heure des ténèbres.

C'est la Résurrection, les apparitions du Christ qui vont faire éclater aux yeux des disciples l'exaltation, la gloire de leur Maître. Dans l'expérience pascale, ils saisissent son rang divin. La venue de l'Esprit les fera

se souvenir de l'enseignement reçu. Ils comprendront alors le sens des paroles entendues, des miracles contemplés. La Loi et les Prophètes, auxquels Jésus s'était si souvent référé, deviendront pour eux limpides et riches d'annonciations.

Un renversement religieux doit alors s'opérer en eux. Admettre en Dieu un Fils, Dieu lui-même et « par qui toutes choses ont été faites », ce Jésus qu'ils ont connu comme un homme. Ne plus voir en lui seulement le Maître, le Messie, mais la Parole même, la Puissance de Dieu. Aucun acte de foi n'a été plus grand. Chrétiens, élevés dans le christianisme, il nous est presque impossible d'en mesurer la profondeur. C'est un retournement total de toute une mentalité religieuse, comme cela le sera pour Paul au chemin de Damas.

Cette foi reçue par les Apôtres comme un germe vivant devra pour s'expliciter trouver une terminologie. Aucune pensée ne se saisit distinctement tant qu'elle n'a pas trouvé le moyen de se dire. Or cette terminologie ne pourra se former qu'à partir des schèmes mentaux des disciples, de leur façon habituelle de penser, de s'exprimer. Comme ils sont nourris de la Bible, ce sera en termes bibliques, en termes traditionnels qu'ils essayeront de rendre ce fait nouveau, extraordinaire, si éloigné apparemment de la mentalité juive. Notre Seigneur leur avait d'ailleurs montré ce chemin. La Loi, les Prophètes, les Livres Sapientiaux leur fourniront des formules qu'un contenu nouveau fera craquer de toutes parts.

Il y a en effet une route bien longue entre le premier appel au bord du lac de Génésareth et l'Evangile de Jean ; une route longue encore entre les premières prédications après la Pentecôte, et les expressions pauliniennes et johanniques. Ce cahier a précisément pour but d'essayer de retracer la prise de conscience par les

Apôtres de la divinité de leur Maître, les indices, les preuves qu'il leur en donna et de suivre, de livre à livre, d'auteur à auteur, les progrès de l'expression qu'ils donnèrent à leur foi. De l'impression faite sur eux par un Rabbi éminent, de l'espérance en un Messie reconnu, de l'aperception d'un Mystère divin vivant au milieu d'eux ils durent passer au Seigneur ressuscité, préexistant, Fils de Dieu, Dieu lui-même. Etonnante pédagogie divine qui devait les conduire du mystère soupçonné à la nette formulation d'une foi entière en Jésus le Fils de Dieu.

Les articles qui suivent demandent, plus qu'une lecture cursive, un travail lent et réfléchi. Mais est-il meilleur moyen de retremper sa foi que d'entrer en contact avec l'expérience des Apôtres et, à travers eux, avec la geste du Seigneur Incarné ?

L'ATTENTE DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Le mystère de Jésus-Christ, Dieu et homme, appartient à la révélation du Nouveau Testament. L'espérance messianique, si complexe dans ses représentations, si vivace dans son développement, si transcendante dans son histoire, a été sur ce point essentiel largement débordée par une Réalité qui constitua une Nouveauté absolue. Le préambule de l'épître aux Hébreux (1, 1-3) essaie d'exprimer, d'un ton solennel, et avec une émotion contenue, l'étonnement de l'humanité devant cette merveille inouïe : l'Incarnation du Fils de Dieu. C'est comme si la route montante de l'Ancien Testament — la voie de la foi — débouchait soudain sur un paysage insoupçonné.

Si l'on entend l'espérance messianique dans son sens strict, en lui donnant pour objet la venue salutaire du Messie, il faut affirmer qu'aucune des représentations de ce Personnage, dont s'est enchantée la piété d'Israël, ne comportait la dignité divine. Ni le Messie-Roi, dont la figure s'esquisse dans l'histoire de la dynastie davidique, puis est projetée, à partir d'une certaine époque, au centre de l'ère définitive[1]. Ni le Serviteur-de-Yahvé du Second Isaïe, sorte de Messie-Prophète qui réunit en soi les traits d'un nouveau Moïse et d'un nouveau Jérémie et qui par son martyre rachètera le péché du monde[2]. Ni même le Fils-de-l'homme qui émerge des visions de Daniel, comme l'image la plus haute à quoi se soit attaché le Judaïsme biblique[3].

Cette affirmation globale pourra étonner et à ce sujet il y a quelque intérêt à rappeler les efforts faits par les exégètes catholiques au cours des cinquante dernières années pour mieux cerner le Dessein de Dieu. Notre prédécesseur à la chaire d'exégèse de la Faculté de Théologie de Lyon, le chanoine A. Lémann écrivit, en 1909, une *Histoire complète de l'idée messianique chez le peuple d'Israël*[4]. Il s'agissait de prouver que le Messie attendu par les Psalmistes et les Prophètes était annoncé comme Dieu par nature. On faisait état de textes comme *Ps.* 2, 7 ; 45, 8 ; *Is.* 9, 6 ; *Jér.* 23, 5 ; *Michée*, 5, 2. La Synagogue, disait-on, avait obscurci et altéré ces claires annonces. Le livre était polémique et apologétique ; mais l'année suivante, un exposé irénique de l'abbé H. Lesêtre s'appuyait sur les mêmes étais, considérés comme classiques[5].

Qu'on consulte maintenant l'ouvrage considérable du R. P. Ceuppens O. P., professeur à l'Angélique, sur les prophéties messianiques dans l'Ancien Testament[6], pour sentir tout le chemin parcouru. Une exégèse littérale minutieuse — celle même que devait recommander, en 1943, l'Encyclique *Divino afflante Spiritu* — est ici à l'œuvre, situant chaque texte sans le solliciter et dégageant en définitive cette « grêle allée de peupliers » — pour parler comme Péguy — qui n'est pas encore le château aux quatre tours, les Evangiles, mais qui y conduit.

Qu'est-ce qui commande pour les mêmes textes — dont nous donnerons quelques spécimens — des lectures aussi divergentes ? C'est une certaine idée de la prophétie. Pour les uns la prophétie messianique est une photographie de l'avenir, une « histoire anticipée » (Lesêtre), une « peinture anticipée et lumineuse du Christ qui va venir » (Bougaud), un « portrait anticipé de l'avenir » (abbé de Broglie). Avec une telle optique on transpose volontiers l'espérance messianique sur un plan purement intellectuel et l'on excelle à dresser un inventaire à deux colonnes : celle de gauche fournissant des textes d'Ancien Testament,

présentés ordinairement sans attaches concrètes avec leur contexte historique, celle de droite alignant, en correspondance, des textes néotestamentaires. Mais on oublie qu'il y aura toujours moins à gauche, moins par la qualité, même si les termes sont apparemment les mêmes. On oublie que l'annonce d'une dimension religieuse nouvelle dans l'humanité n'est point celle d'un fait brut et matériel : pour l'annoncer exactement, il eût déjà fallu la vivre ! On oublie encore que prophétie messianique ne signifie pas forcément et formellement prophétie christologique.

La II[me] Epître de Pierre a comparé la parole prophétique à une de ces lampes de terre cuite qui éclairent un lieu obscur et sont utiles aux veilleurs, jusqu'à ce que le jour se lève (1, 20). Elle n'a point dit qu'il faille confondre la lampe et le jour. Les vieux textes messianiques nous orientent vers le Christ, ils ne nous le définissent point encore. Confondre la colonne de droite avec celle de gauche, par une opération de « télescopage », confondre le temps de la patience divine (*Rom.* 3, 23) avec celui de la clarté, est une tentation qui ne respecte point les mœurs de Dieu. Elle méconnaît le cheminement lent et la perspective pédagogique de l'ancienne Alliance.

Prenons simplement quelques exemples.

Au psaume 45, 7 il est dit au Messie :

« Ton trône, ô Dieu, est pour toujours et à jamais ! »

L'application du titre *élohim* (Dieu) au Messie doit-elle faire conclure que « l'idée du Messie purement humain fait place à celle d'un Messie-Dieu. L'homme s'était trouvé trop imparfait pour réaliser l'idéal promis. C'est Jéhovah luimême qui revêt la forme du Messie... Il s'agit toujours d'un roi d'Israël, d'un descendant de David ; mais, en même temps, d'un Seigneur élevé au-dessus des chérubins et recevant l'hommage de l'univers entier »[7]. Cette exégèse majorante vient d'être reprise par un autre biais, chez un auteur moderne, d'après qui « il faut entendre ce titre au sens fort »[8]. Mais adopter cette opinion, c'est se refuser à

voir le *Sitz im Leben* d'un très vieux psaume royal — qui est à la base de la lecture actuelle — et l'emploi protocolaire d'un titre que la Bible n'hésite pas à appliquer aux personnages dont la fonction implique quelque grandeur : chefs et juges, Moïse, maison de David[9]. Avec Ceuppens il faut conclure qu'il est appliqué au roi « non en raison de sa dignité divine, mais en raison de sa dignité royale »[10] et l'on traduirait peut-être plus heureusement par une expression plus vague, qui rappellerait le *theios* grec ou le *divus* latin :

« Ton trône, ô divin, est pour toujours et à jamais. »

Un problème semblable se pose au psaume 2, 7 où le Messie-roi, rappelant le décret divin qui définit sa dignité, se reporte au jour de son sacre. Le décret qu'il vise est sans doute l'oracle antique, conservé en *II Sam.* 7, où Yahvé s'engage à considérer chaque monarque davidique comme son fils et à conférer à la dynastie une durée « éternelle ». Le psaume a pu servir, en première lecture, à l'intronisation de tout membre de la dynastie. Le fait de s'appliquer, en seconde lecture, au seul Messie-roi ne change pas la portée de la parole de Yahvé :

« Il m'a dit : « Tu es mon fils,
moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. »

Il ne s'agit point de la génération éternelle du Messie, de sa filiation naturelle, de sa divinité, mais d'une génération et d'une filiation au sens métaphorique, celle qui se réalise par l'adoption[11].

Le messianisme isaïen se branchant sur le vieux messianisme royal, il n'y a pas davantage de raison pour voir affirmés, dans l'oracle d'Isaïe 9, 1-6, « la nature divine », « les attributs divins » du Messie[12], à qui est donné ce nom :

« Conseiller-merveilleux, Dieu-héroïque,
Père-éternel, Prince-de-la-Paix. »

Dans ce nom dont la longueur est proportionnée à la dignité de son porteur, l'élément « Dieu-héroïque » n'a pu

être senti par les auditeurs que dans le sens de « divin preux »[13] selon ce qui a été dit à propos du psaume 45[14].

Jérémie, à son tour, avance le nom du Messie : en contraste avec celui de Sédecias, prince régnant, il l'appelle « Yahvé-notre-justice » (23, 6). « Ainsi attribué au Messie, nous dit-on, le nom de Jéhovah implique la divinité de ce Messie »[15]. S'il fallait raisonner ainsi, que ne tirerait-on pas de tous les noms théophores que renferme la Bible !

Une voie privilégiée nous amènerait plus près encore des affirmations chrétiennes. La tradition messianique et la recherche sapientielle, en se rencontrant, se seraient pour ainsi dire fécondées l'une l'autre, notamment au niveau de Proverbes 1-9, qu'on n'hésite pas à appeler « le Protévangile du Verbe »[16]. La Sagesse y aurait été envisagée sous l'aspect de cette personnalité très réelle qu'est le Messie ; la preuve s'en administre par la comparaison de *Prov.* 8, 14 et d'*Is.* 11, 2 où les mêmes prédicats sont dits de l'une et l'autre personnalités[17]. D'avoir ainsi projeté sur la Sagesse les attributs d'une personne concrète, cela aurait facilité le passage à l'idée d'une hypostase divine, qui nous est montrée dans l'exercice de deux fonctions authentiquement messianiques : juger les méchants, procurer l'avènement de la perfection morale et du bonheur. Par ailleurs il faut reconnaître que l'incarnation de la Sagesse divine n'est pas encore soupçonnée. En dépit de l'érudition et la délicatesse de touche de l'exégète qui met au point cette construction, il est difficile d'être d'accord avec lui : le procédé littéraire dit anthologique[18] peut bien « costumer » la Sagesse en Epouse de Yahvé, en sa Prophétesse, en sa Fille même, lui attribuer des fonctions messianiques, cela ne nous renseigne point sur la question primordiale de sa consistance hypostatique ou de son caractère de personnification littéraire. Seule une lecture déjà chrétienne permet d'opter dans la première direction.

Le livre de Baruch (3, 38), dans un magnifique mouvement poétique, montre la Sagesse descendant du ciel et

venant habiter parmi les hommes sous les traits de la Loi juive :

> « Aussi est-elle apparue sur terre
> et a-t-elle conversé chez les hommes. »

Des Pères ont vu dans ce verset une allusion à l'Incarnation. C'était enrichir le texte de perspectives qu'il n'avait pas. Ici personne n'en disconvient, à cause de la clarté du contexte. Mais de telles lectures majorantes n'attestent pas seulement l'éblouissement chrétien se disant l'Evènement qui est le contenu de la foi, il faut ajouter qu'elles ne furent possibles qu'à cause de la richesse d'évocation de vieux textes, où l'on pouvait sentir comme des vibrations et des virtualités mystérieuses[19].

Ceci est particulièrement vrai du titre « Fils de l'homme » qu'on voit poindre avec le livre apocalyptique de Daniel, dans la seconde moitié du IIe siècle avant notre ère. Daniel est favorisé d'une vision étrange : un être semblable à un fils d'homme lui apparaît, venant avec les nuées du ciel ; s'avançant vers Dieu, il en reçoit investiture pour un jugement universel et une domination éternelle (*Dan.* 7, 13). Ce symbole est aussitôt expliqué par l'ange-interprète comme se référant à l'Israël eschatologique (v. 18,27) le « peuple des saints », tout pénétré des influences d'en haut pour mener la lutte contre les quatre Monstres qui symbolisent les Empires païens. Mais de même que ces derniers se récapitulent en autant de monarques, le royaume des saints se concentre peut-être déjà, dans l'optique danélique, en son souverain, le Messie. Les études récentes sur l'idée de « personnalité corporative »[20] peuvent aider à mieux saisir la bivalence du titre de Fils d'homme.

C'est dans la deuxième direction que l'a développé résolument une tradition juive dont nous avons quelques jalons et qui semble d'ores et déjà valorisée par les récentes découvertes de Qumrân. Les Paraboles d'Hénoch (*Hén.* 37-71), datées généralement du début du Ier siècle avant notre ère, décrivent « un être surnaturel sans analogue au monde » :

il préexiste auprès de Dieu comme la Sagesse ; de Lui il a reçu tous les dons, la prérogative de sauver les humains, la charge de juger les peuples, avant de régner éternellement avec les justes ; il porte les noms de « Messie » ; « Juste par excellence », « Elu » et surtout « Fils de l'homme ».

Entre Dieu et cet inconnu grandiose, on ne peut absolument pas affirmer une relation de paternité ou de nature, mais on doit dire que « c'est le type le plus idéal conçu par le messianisme juif avant le christianisme »[21]. Il est intéressant de noter qu'il assume les traits des diverses figures attendues : ceux du Serviteur-de-Yahvé[22], comme ceux du Messie davidique. A cet égard, la lecture qu'a faite la communauté juive d'Alexandrie du Psaume 110 est fort instructive. Cet antique poème a peut-être été récité pour la première fois à la gloire de David[23] ; polarisé eschatologiquement après la chute de la dynastie, il a chanté l'investiture du Messie-Roi à Sion. Mais voici que les Septante transportent la scène au ciel, parmi les anges, où le Messie préexiste dans l'adoption et la prédilection divines :

Le Seigneur a dit à mon Seigneur :
Assieds-toi à ma droite...
Avec toi est le pouvoir au jour de ta puissance,
dans la splendeur des saints :
du sein, avant l'étoile du matin, je t'ai engendré...

Tout n'est pas clair dans cette « relecture » qui présuppose, semble-t-il, le climat danièlique[24]. Du moins n'est-il pas niable que le Judaïsme est maintenant orienté vers l'attente d'un être céleste et transcendant et la réponse du Christ au procès sanhèdrite qui fait état à la fois du Psaume 110 et de Daniel 7 prend à cette lumière une nouvelle clarté.

Mais le thème de la divinité du Messie n'est toujours pas là. Quiconque veut suivre en son cours le fleuve de l'espérance messianique — et non point le remonter — aura l'impression qu'on ne savait pas la merveille vers laquelle on était conduit. L'eût-on sue, n'aurait-on pas eu, à l'époque de Jésus, moins de difficulté à l'admettre ?

Ce n'est point un Messie-Dieu qu'a attendu Israël. Pourtant toute la foi de l'Ancien Testament se trouve polarisée sur un thème plus large qui unifie sa tension : il s'agit du thème de la venue de Dieu[25].

Si le peuple de Dieu a une attitude constante de prière et d'espérance, s'il est sans cesse en orientation eschatologique — c'est-à-dire prêt à appeler et accueillir la Rencontre de Dieu — c'est qu'il a puisé dans la révélation de ce Dieu le secret d'une pareille attente. Le nom de Yahvé ne recelait aucune métaphysique, mais quelque chose de plus précieux pour la vie du peuple élu : une sorte de dynamisme divin s'y trouvait incrusté. Yahvé signifie « Il est » (*Ex.* 3, 13-15), ce qui peut s'entendre de trois manières qui ne sont pas exclusives les unes des autres. « Il est » le seul qui compte à côté des autres dieux, considérés comme des néants. « Il est » avec nous, explication qui s'insérerait bien dans le récit de l'Exode (3, 12) et dans le climat général de la Bible[26]. « Il est » un peu-là. Nous nous excusons de ce langage familier, que nous transcrivons du théologien Eichrodt[27] et qui exprime à merveille le caractère du Dieu de l'Ancien Testament : le Dieu des exploits, des « justices» — c'est-à-dire des interventions puissantes —, des rétributions ; le Dieu qui mène l'histoire jusqu'à sa fin, en la portant, en y plaçant ces « jours-de-Yahvé » qui sont les épiphanies de sa bienveillance ou de sa colère, les pivots d'une histoire qui marche vers son dernier Jour. « Le nom de Yahvé a un sens fortement eschatologique » (L. H. Bleeker). « Qui connaît Dieu connaît aussi l'avenir de Dieu » (Eichrodt). « Son triomphe final est une nécessité théologique » (Pidoux). Ces trois phrases d'exégètes contemporains expriment au mieux ce qu'est le moteur de la vie spirituelle en Israël.

Chacun des « jours-de-Yahvé » dont on conservait le souvenir était une venue de Dieu, une théophanie dont on savait qu'elle avait orienté la suite de l'histoire. Ici ou là, à l'improviste avec une mobilité que symbolisait déjà

l'arche d'alliance, Yahvé se manifestait : l'appareil des apparitions — tempête, orage, nuée, feu, tonnerres et trompettes — traduisait le caractère soudain et gratuit, mystérieux et transcendant, de ces venues, dont la théophanie primordiale du Sinaï était comme le type. Le voici arrivant pour la conquête de Canaan :

> Yahvé, quand tu sortis de Seir,
> quand tu avanças de la steppe d'Edom,
> la terre trembla, les cieux furent ébranlés (*Juges* 5, 4).

Il doit sortir encore du midi pour se dresser devant l'ennemi du VI[e] siècle, le Chaldéen :

> Eloha vient de Teiman,
> le Saint de la montagne de Paran...
> Son éclat est semblable à la lumière
> les éclairs jaillissent de sa main (*Hab.* 3, 3).

Le voici maintenant qui survient pour vanner les nations :

> Voyez, c'est le Nom de Yahvé qui vient de loin (*Is.* 30. 27),

ou châtier son propre peuple :

> Voyez, Yahvé sort de sa demeure
> Il descend et marche sur les hauteurs de la terre (*Ml.* 1, 3).

Quand l'Exil a assez duré, à Israël désemparé la promesse de restauration arrive en ces termes :

> Courage ! ne craignez point. Voici votre Dieu...
> Il vient lui-même et vous sauvera (*Is.* 35, 4).

La dernière des « venues » de Yahvé est annoncée dans les psaumes du Règne[28] qu'on chantait liturgiquement au Temple après l'Exil. Une orchestration apocalyptique, un branle-bas gigantesque prélude à cet établissement du Règne de Yahvé qui sera justice, paix et connaissance de Dieu. Une mobilisation des forces cosmiques accueille le Roi qui vient, comme en un Sinaï sans limites :

> Acclamez la Face de Yahvé, le Roi.
> Que tonne donc la mer avec son contenu,
> le monde avec ses habitants ;

battent des mains les fleuves,
crient les monts ensemble
en face de Yahvé, car Il vient
Pour juger la terre (*Ps.* 98, 6-9).

Ce texte est très remarquable par la discrétion même dont s'accommode son affirmation essentielle. L'invitatoire peut être œcuménique, la théophanie grandiose, le mystère demeure entier au centre : n'est-il pas de l'essence d'une théophanie d'être imprévisible et indicible ? Comment se passera celle-ci, la définitive, l'exceptionnelle entre toutes ? Yahvé, naguère, avait dit à Moïse « Tu ne pourras voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre » (*Ex.* 33, 20) et de la dernière venue de Dieu il est dit dans le prophète Malachie (3, 2) : « Qui soutiendra le jour de son arrivée ? qui restera droit quand il apparaîtra ? » Ce climat de crainte sacrée est constant dans les évocations où Dieu a laissé les vieux auteurs s'approcher le plus près du mys-des derniers temps. Sans l'épeler jamais, sans même le pressentir dans sa forme exacte, ils ont tout de même rendu témoignage, dans l'obscurité de leur foi, à Celui qui allait venir dans le monde, Jésus-Christ.

La liturgie catholique aime jouer avec les contrastes. A la Fête de la Présentation de Jésus au Temple, l'épître, tirée de Malachie, nous décrit la venue du Seigneur en son Temple : l'accent est triomphal et l'imagerie somptueuse dans cette dernière page de l'Ancien Testament. Et puis, voici l'Evangile : deux Galiléens apportent leur bébé au Temple, pour se conformer à la Loi ; ce sont gens modestes, des «petits», comme on dit; ils choisissent pour la cérémonie la dernière classe; le prêtre de service fait probablement son office sans pressentir que Dieu était réellement venu en son Temple. Tel est le climat du Nouveau Testament, « l'humilité de Dieu » (Bergson) en son «*Ecce venio*» (*Heb.* 10,9). Un épigramme de l'*Anthologie palatine* l'a exprimé avec bonheur :

« Des trompettes, des éclairs : la terre tremble.
Mais quand tu descendis dans le sein d'une vierge
ton pas n'a fait aucun bruit »[29].

***

Un jour donc Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ qui réellement a éprouvé la soif aux chemins de Samarie, a pleuré au tombeau de Lazare, s'est senti écrasé au jardin de l'agonie, a souffert sur la Croix. L'Incarnation, disions-nous en commençant, n'a point été annoncée dans l'Ancien Testament et contre elle le Judaïsme a pris position, tant ce dogme lui parut difficile à accueillir. Mais maintenant que le plan de Dieu s'est déployé, l'avènement du Verbe fait chair projette sa lumière sur les chemins où l'espérance marchait comme à tâtons[30]. Il valorise certains textes messianiques — les plus « en pointe » — comme *Is.* 9, 5. Il donne sa conclusion merveilleuse au thème de la venue de Dieu. Il confère notamment une valeur de figures — *quoddam figurale indicium* — à toutes les théophanies[31] et même à toutes les démarches où Yahvé se revêtait des sentiments de sa créature et paraissait avoir quelque chose d'humain. Ces « anthropomorphismes » et « anthropopathismes » viennent d'être étudiés en détail[32] : la Bible parle de la bouche de Dieu, de son œil, de ses oreilles, de son nez, de son pied — de sa commensalité avec les mortels, de sa colère, de sa tendresse, de son repentir, de son rire. Il était nécessaire de s'exprimer ainsi pour faire comprendre que Yahvé est un Dieu vivant : « Dieu lui-même brise les images et les notions abstraites que les hommes se font de lui, afin de se trouver réellement face à face avec eux comme « personne » vivante... Aux hommes auxquels il se révèle il apparaît non pas comme une pensée ou une idée supérieure... mais comme l'ami ou l'ennemi le plus proche, le plus personnel » (W. Vischer). Jamais l'anthropomorphisme ne fut abandonné dans la Bible et nulle part il y est un indice d'une moindre spiritualité. De surcroît nous pouvons

y déceler aujourd'hui une ordination providentielle, une figuration anticipée, une prophétie muette, comme si Dieu voulait « à la dérobée prendre un avant-goût de son Incarnation »[33].

A. GELIN, PSS.

NOTES

1. On trouvera en E. PODECHARD, *Le Psautier, traduction littérale et explication historique*, I, Lyon 1948, notamment à propos du *Ps.* 2, les éléments d'une théorie du messianisme royal.

2. On suit A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zurich, 1948.

3. Voir LAGRANGE, *Les prophéties messianiques de Daniel*, dans *Revue Biblique*, 1904, p. 494-520 ; G. Rinaldi, *Daniele*, Marietti, 1947.

4. in 8° 471 p., chez Vitte, notamment p. 301-313.

5. Article *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de VIGOUROUX, c. 1425-1435.

6. *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento*, grand in-8° 563 p., Rome, 1935. — Voir aussi une bonne étude d'ensemble, mais rapide, sur l'attente messianique dans H. PINARD DE LA BOULLAYE, s. j. *Jésus-Messie*, IVme conférence : Le témoignage des prophètes, Paris, Spes, 1930, p. 127-169. De même A. GELIN, *Idées maîtresses de l'Ancien Testament*, IVme éd., Paris, Le Cerf, 1952, p. 27-48. — J. COPPENS annonce, dans les *Ephémérides theologicœ lovanienses*, un livre sur le Messianisme.

7. MEIGNAN, *David*, Paris, 1889, p. 207.

8. A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, le Cerf, 1953, p. 219.

9. R. TOURNAY, *Les Psaumes, Paris*, le Cerf, 1950, p. 186, qui renvoie à *Ex.* 22, 7 ; *Ps.* 82, 6 ; *Ex.* 4, 16 ; 7, 1 ; *1 Sam.* 28, 13 ; *Zac.* 12, 8.

10. *Op. cit.*, p. 386.

11. « *Generatio nempe ad dignitatem regalem* », *ibid.* p. 135-136. — Comparer A. Robert, *Considérations sur le messianisme du ps.* II dans *Recherches de science religieuse*, 1951, p. 95.

12. LESÊTRE, *art. cit.* c. 1425, 1431 ; Ceuppens *op. cit.* p. 237.

13. J. Steinmann, *Le Prophète Isaïe*, Paris, le Cerf, 1950, p. 124.

14. « Les contemporains du prophète... ne pensaient sans doute pas à attribuer (au Messie) strictement une nature divine » (Condamin, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 58).

15. Lesêtre, *art. cit.* c. 1425.

16. A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX* dans *Revue biblique* 1935, p. 525 ; cf. p. 523-524, 364 ; et 1934, p. 187-188.

17. *Is.* 11, 2 : « Sur lui repose l'esprit de Yahvé, esprit de sagesse et d'*intelligence*, esprit de *conseil* et de *force*, esprit de connaissance et de crainte de Yahvé ». *Prov.* 8, 14 : « A moi appartiennent le *conseil* et le bon sens, à moi l'*intelligence*, à moi *la force* ». On souligne les correspondances.

18. Sur ce procédé, voir nos *Problèmes d'Ancien Testament*, Lyon, 1952, p. 105.

19. C'est le sens de la remarque du P. Condamin que nous n'avons transcrite qu'en partie à la note 14. A propos d'*Is.* 9, 6 (Dieu-héroïque) : « Ce nom du Messie s'est pleinement réalisé, et, comme tant d'autres prophéties, en un sens beaucoup plus parfait que ne l'entendaient les contemporains du prophète ; car, ignorant le mystère de la Sainte Trinité, lorsqu'ils distinguaient de Iahvé le Messie futur, ils ne pensaient pas sans doute à lui attribuer une nature divine ». Les discussions actuelles sur le sens plénier (J. Coppens) ont amené à se demander si le prophète lui-même n'aurait pas eu un pressentiment charismatique qui l'aurait situé plus avant que son auditoire. Ce serait le moyen de sauver le « sens fort » d'*Is.* 9, 6, qui est retenu encore par Ceuppens, Robert (*Revue biblique*, 1934, p. 188), Condamin, Fischer.

20. Une seule personne peut représenter l'unité d'un groupe donné, et il y a entre individu et groupe comme une relation fluide. Cette idée a été définie par Wheeler Robinson, A. Stanlley Cook, O. Eissfeldt, J. Pedersen. Voir *Biblica*, 1952, p. 460-463.

21. *Le livre d'Hénoch*, traduction F. Martin, Paris, Letouzey, 1906, p. XXXVIII-XLII. Les passages les plus intéressants sur le Fils de l'homme sont cités dans l'article du P. Benoit, p.

22. *Hen.* 48, 4 (Il sera la lumière des peuples). Comparer *Is.* 42,6; 49,6.

23. E. Podechard, *Psaume* 110, dans *Etudes de critique et d'histoire religieuses*, Lyon, 1948, p. 7-24.

24. Lagrange (*Revue biblique*, 1905, p. 48, 50) a mentionné ce climat commun.

25. G. Pidoux, *Le Dieu qui vient, espérance d'Israël*, dans *Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, n° 17, Delachaux et Niestlé 1947.

26. Voir *Jug.* 6, 12 ss qui reprend les termes d'*Ex.* 3, 12.

27. Er ist wirklich und wahrhaftig da, dans *Theologie des Alten Testaments*, Berlin, 1950, tome I, p. 88.

28. Ps. 93, 96, 99. Ces psaumes, dépendant du Second-Isaïe, chantent le règne effectif de Yahvé qui se réalisera aux derniers temps. Il le contemplent déjà réalisé.

29. *Anthologie Palatine*, l. 1, Ed. Budé, t. I, n° 37.

30. « Lorsque le Sauveur fut venu à nous et eût donné un corps à l'Evangile, alors par l'Evangile il a fait que tout fût semblable à l'Evangile » (Origène, in Joh. t. I, n° 8. Cité par de Lubac, s. j. *Catholicisme*, Paris, 1938, p. 131).

31. *Omnes apparitiones Veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne* (St Thomas, 1 *a. qu.* 51 *art.* 2). Ce texte parle des apparitions d'anges, d'où il ne faut pas exclure la figure de « l'Ange de Yahvé », substitut de Yahvé lui-même.

32. F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme, étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1950. On appelle « anthropopathismes » les sentiments humains transférés à Dieu.

33. A. Chollet, résumant Thomassin, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Anthropomorphisme*, c. 1368.

LE CHRIST JÉSUS DANS LA FOI ET LA VIE DE LA NAISSANTE ÉGLISE APOSTOLIQUE

La prédication marque, avec le culte, la première affirmation de la foi apostolique en Jésus, Messie divin. Elle en montre d'abord les multiples sources évangéliques et scripturaires ; elle en traduit surtout la richesse de thèmes et de virtualités, la complexité des aspects, voire des formules. Par ailleurs, elle en rend la tonalité religieuse et morale, la coloration déjà liturgique et, par certains côtés, rituelle. Enfin, elle en souligne la place peu à peu dominante dans la naissante pensée chrétienne.

Au fait, quels en furent, à ces divers points de vue, les traits et les données ? Et tout d'abord, quels en sont, au juste, les vestiges ?

1) LES SOURCES

Quelles sont-elles ?

On pourrait citer, en premier lieu, les éléments les plus anciens de la tradition évangélique ; nous les laisserons toutefois de côté, en raison d'abord de leur objet : avant tout, le thème du salut ; à cause aussi de leur reconsidération par la première et la seconde génération chrétienne. Il reste alors deux groupes de textes, aux caractères différents, mais à la provenance également apostolique, qui offrent un intérêt de premier plan en la matière : les discours catéchétiques rapportés dans la première partie des

Actes[1], et les formules de foi ou de prière reproduites dans les épîtres, spécialement dans les épîtres pauliniennes[2].

A la différence, en effet, des autres parties du Nouveau Testament, tranchant en particulier sur leur contexte, ces divers fragments, plus ou moins archaïques de fond et de forme, appartiennent aux couches primitives des écrits apostoliques : ils témoignent ainsi de ce que fut la foi au Christ Jésus, sinon à ses origines mêmes, du moins bien avant la rédaction des évangiles synoptiques, par exemple.

Valeur historique des discours des Actes

Certes, ces documents, dans l'ensemble, sont d'une valeur plutôt discutée. Tout d'abord, les discours des *Actes* restent l'objet de débats souvent aigus, touchant leur caractère historique. Sont-ils réellement les résumés ou les sommaires de « témoignages » rendus au Christ par Pierre et les Douze, par Etienne et les Sept, dans les circonstances indiquées par Luc ? En d'autres termes, reproduisent-ils effectivement des exemples plutôt occasionnels de la prédication initiale, à Jérusalem et en Palestine ? Ou ne seraient-ils pas, au contraire, des rédactions plus ou moins libres faites par l'auteur des Actes, soucieux d'agrémenter son récit par des harangues prêtées à ses principaux personnages, à la manière par exemple des historiens de l'antiquité gréco-romaine ? Aussi anciens que la critique même du livre des Actes, ces points de vue opposés, où se trahissent deux conceptions également outrancières des sources utilisées par Luc, dominent encore à l'heure actuelle les discussions, voire les recherches, dans nombre de milieux savants ; et, sans doute, doivent-ils leur relative vitalité avant tout à l'esprit de routine, par où s'explique dans une large mesure la persistance, dans l'exégèse contemporaine, des conclusions par trop hâtives de l'ancienne critique littéraire.

A mesure, en effet, que, sous l'influence d'une meilleure intelligence des textes lucaniens, de leur structure et de

leur préhistoire, l'étude des *Actes* s'engage dans des voies nouvelles, une conception plus objective et plus valable, plus nuancée et plus précise aussi, se dessine touchant la provenance et la portée de nos documents. Egalement distante des points de vue en quelque sorte traditionnels, elle souligne que, malgré la part plutôt rédactionnelle de Luc, les discours de Pierre et des autres disciples, aux chapitres 2 à 10 notamment, se présentent néanmoins comme la mise en œuvre de sources plus ou moins anciennes, formées dans les milieux apostoliques les plus variés ; ils offrent, de ce fait, une réelle valeur historique pour le fond et même, dans l'ensemble, pour la forme. Aussi bien, ne reproduisent-ils pas seulement l'Evangile oral avec ses principales données scripturaires et doctrinales, religieuses et morales ; ils montrent aussi comment, par un légitime souci d'adaptation aux divers milieux évangélisés, les divers ouvriers apostoliques ont proposé l'unique message du salut sous des formes en fait variées[3]. De là leur intérêt sous nombre de rapports majeurs. Si restreints et sommaires que soient nos fragments, ils n'en indiquent pas moins ce que furent à la fois les éléments essentiels du *credo* chrétien primitif et leur mise en valeur particulière dans certains milieux apostoliques.

Qui mieux est : bien qu'ils apparaissent, dans l'ensemble, d'une date plutôt imprécise, malgré leur ancienneté, ils témoignent néanmoins d'une réflexion progressive d'autant plus remarquable qu'elle ne compromet pas la continuité de la foi ; elle la sauvegarde et l'accuse. Deux textes pétriniens sont particulièrement révélateurs à ce sujet : le discours de Pierre au Temple (3, 12-26) se situe parmi les morceaux les plus archaïques du Nouveau Testament, reproduisant le message apostolique dans son expression la plus ancienne connue ; au contraire, l'instruction de l'apôtre à Corneille (10, 34-43) dénote une pensée à coup sûr plus précise : en fait, elle annonce déjà les principaux thèmes caractéristiques de *Marc*, le plus ancien des évangiles synoptiques dans leur rédaction actuelle. Or, en dépit

de leurs réelles différences de ton, de forme et de fond, ces fragments traduisent cependant la foi au salut accompli par Jésus, Messie divin.

Valeur historique des formules de foi

Les formules de foi à caractère cultuel et catéchétique, contenues dans les *épîtres*, donnent lieu à des remarques analogues. Hiératiques de ton, composées par ailleurs selon les règles de la primitive prosodie chrétienne[4], marquées enfin par un vocabulaire assez singulier et par un contenu plutôt récapitulatif du thème du salut, elles représentent, certes, un genre littéraire aisément reconnaissable à son originalité entière. Mais quelle en est, au juste, la provenance ? Sont-elles antérieures aux divers textes dans lesquels elles apparaissent comme enchâssées, et remontent-elles alors aux premières communautés palestiniennes et pagano-chrétiennes ? Au contraire, à l'exemple des autres documents néotestamentaires, sont-elles l'œuvre des auteurs eux-mêmes, dont les écrits (les épîtres en particulier) montrent avec quelle maîtrise ils se sont servis, à l'occasion, du style hiératique pour souligner les parties vives de leurs exposés et les sommets de leur pensée[5] ? Autrement dit : sont-elles, de fait, les vestiges des multiples formules de catéchèse et de prière par où s'est affirmée la foi apostolique primitive ; ou ne témoignent-elles en réalité que de l'inspiration créatrice de certains prédicateurs plus récents ?

Seule, une comparaison poussée de leurs caractéristiques doctrinales et littéraires, d'une part avec leur contexte, d'autre part avec les fragments parallèles des *Actes*, peut fournir des indications plus ou moins précises à ce sujet. Encore n'est-elle guère d'une portée toujours concluante. L'hymne à Jésus Seigneur, par exemple, reproduit dans *l'épître aux Philippiens* (2, 6-11), est-il d'une origine palestinienne, ou ne serait-il, au contraire, qu'une géniale composition paulinienne ? Encore maintenant, les auteurs

restent plutôt divisés sur ce point. Si, malgré les hésitations de la critique, nous avons néanmoins pris position — nous l'avons noté — dans le premier sens, la raison en est que, par ses nombreuses propriétés de fond et de forme, ce texte, à nos yeux, rappelle bien plus les fragments palestiniens de foi et de prière que les morceaux hiératiques d'une frappe paulinienne.

II. LA FOI AU CHRIST DANS LES PREMIÈRES EGLISES APOSTOLIQUES : SES TRAITS MARQUANTS.

Une conclusion fondamentale se dégage des documents ainsi caractérisés : dès les textes les plus archaïques, la foi en Jésus, Messie et Sauveur divin, s'affirme être la principale valeur religieuse de la chrétienté naissante, son patrimoine, voire son principe. Sous ce rapport, en effet, nulle trace d'une « genèse », ni, à plus forte raison, d'une « élaboration », dans le discours de Pierre au Temple (*Act.*, 3, 12-26) et dans la prière de la communauté à Jérusalem (4. 24-30), qui sont les témoins les plus anciens de la foi apostolique. Aussi, à l'encontre d'une opinion encore chère à certains milieux critiques, la première génération chrétienne n'a-t-elle pas « créé » la foi en Jésus pour se doter en quelque sorte d'un « objet de culte » propre, et motiver par là sa séparation puis sa rupture d'avec le Judaïsme ; en fait, c'est la foi au Christ qui apparaît à l'origine de la Communauté apostolique primitive.

Dès lors, quelle est la convenance de cette foi au Christ? Quels en sont au juste les traits dominants ? Sans nous arrêter à l'interprétation même des fragments, résumons les diverses indications fournies par eux à ce sujet.

Les origines de la foi au Christ

Et d'abord, la foi au Christ dans l'Eglise, à Jérusalem, marque le résultat d'*une révélation triple* : pascale, évangélique et scripturaire.

a) Ressuscité, c'est-à-dire « exalté à la droite de Dieu », Jésus, en effet apparaît en possession de « la gloire » et de « la puissance », de « la force » et de « la domination », de « la Seigneurie ». En d'autres termes, il partage avec le Père les attributs proprement divins. Et, comme le suggèrent les conceptions plus ou moins spiritualisées dont ces attributs étaient déjà l'objet dans certains milieux du monde judaïque, comme l'indiquent par ailleurs les divers textes apostoliques, cette prérogative unique traduit, pour la première génération chrétienne, mieux qu'une unité de fonction entre Dieu et le Christ : elle signifie, pour ainsi dire, *une communauté de condition.*

b) Mais surtout, les apôtres et leurs disciples ne s'en tiennent pas là. Ils reconsidèrent l'histoire évangélique à la lumière de la Résurrection et, du coup, ils en arrivent à reconnaître dans le ministère de Jésus et dans sa passion une première manifestation, imparfaite et voilée, de sa vraie condition divine, le prélude, en quelque sorte, à la pleine révélation pascale. Dans la carrière messianique du Maître, l'Elévation n'est, dès lors, que l'achèvement de l'investiture au Jourdain, voire de l'Incarnation. Entre la révélation galiléenne et l'exaltation glorieuse, il n'y a point de hiatus : le Seigneur « à la droite » du Père rend témoignage au Christ de l'histoire évangélique, de son identité avec lui.

c) Or, pour justifier pareille reconsidération du ministère évangélique, les Douze, et avec eux les autres ouvriers apostoliques, n'allèguent pas seulement les miracles du Maître, qu'ils présentent couramment comme des « prodiges », des « signes », des « actes de puissance »[6], et qu'ils mettent d'ailleurs, à l'occasion, sur le même plan que les miracles actuellement réalisés « au nom » du Seigneur Jésus[7] ; au témoignage des divers fragments apostoliques, ils en appellent aussi, et avec une préférence marquée, aux enseignements du Christ, en particulier aux « écritures » par lesquelles le Maître indiquait sa condition et son origine.

Si l'on met à part le passage de *Dan.*, 7, 13-14, sur le Messie « Fils d'homme », qui apparaît bien visé pourtant dans l'invocation suprême d'Etienne mourant (*Act.*, 7, 56), quatre textes scripturaires dominent les discours des Actes et les formules des épîtres, au point d'en expliquer le fond et la forme : dans *Isaïe*, les chants du « Serviteur » souffrant et glorifié, et spécialement celui qui va de *Is.*, 52, 13 à 53, 12[8] ; le fragment du *Deutéronome* (18, 15-19) touchant le « Prophète » semblable à Moïse que Yahweh promet d'envoyer au peuple[9] ; le texte du Psaume 110, 1, sur le Messie «Seigneur siégeant à la droite du Seigneur» Dieu[10]; enfin, le passage du *Psaume* 118, 22 sur « la pierre rejetée par les bâtisseurs et devenue la pierre angulaire »[11].

Or, dans *Marc*, *Matthieu* et *Luc*, tous ces témoignages scripturaires apparaissent déjà cités par Jésus à l'appui de sa condition messianique. Le texte du *Psaume* 110 fournit au Christ le thème de sa discussion avec les scribes sur le Messie « Fils de David »[12], ainsi que le noyau de sa déclaration suprême au Grand Prêtre[13], lors de son procès devant le Sanhédrin. De même, le passage du *Psaume* 118 est reproduit par le Maître, avec une pointe anti-juive déjà, pour servir de conclusion à la parabole des vignerons infidèles[14]. Par ailleurs, les chants du « Serviteur » souffrant sont comme la source à laquelle le Christ puise les éléments, voire les termes, des multiples prédictions touchant sa passion et sa glorification[15]. Enfin, le fragment du *Deutéronome* apparaît en quelque sorte sous-jacent aux divers enseignements par lesquels Jésus caractérise son œuvre en la comparant et en l'opposant aussi, en un certain sens, à celle de Moïse[16]. Sur tous ces points, l'utilisation des Ecritures par le Christ prépare trait pour trait l'argumentation scripturaire des apôtres et de leurs disciples. Car, à l'encontre d'une opinion naguère assez courante, aucune des citations indiquées n'a été prêtée au Maître dans le but d'accorder son enseignement à la prédication apostolique. En fait, toutes ces « Ecritures », qui apparaissent également attestées dès le fond le plus ancien de la tradition synop-

tique et qui, par leur richesse et leur connexion, rendent jusqu'au ton de la révélation évangélique, marquent, à n'en pas douter, les données les plus fondamentales héritées du Christ par la première génération chrétienne. Elles soulignent, par là-même, la continuité entre l'enseignement évangélique et la naissante foi en Jésus, Messie et Sauveur divin.

La prise de conscience progressive du mystère du Christ.

Est-ce à dire que, dès ses premières affirmations, la foi apostolique valorise de tous points les diverses données de la révélation évangélique ? Que non pas ! Par leurs différences de contenu et d'expression, les fragments des *Actes* et les formules des épîtres montrent que, professée dès le début, la foi au Christ fut néanmoins marquée, surtout dans les milieux de la première génération chrétienne, par *une prise de conscience progressive* du mystère de Jésus, de sa parfaite condition et de sa réelle filiation divine. Trois traits au fait, la caractérisent sous ce rapport.

a) Et d'abord, malgré la place de premier plan qu'elle tient déjà dans la pensée et la piété des fidèles, elle n'apparait que peu à peu l'objet d'un relief central dans l'expression de la foi primitive. Les textes les plus anciens, en effet, laissent nettement l'impression que dans l'exaltation du Maître, dans leur propre expérience spirituelle aussi, les disciples ont vu, avant tout, la révélation du salut accompli. Ils ont compris que désormais le règne de Dieu était instauré dans sa plénitude, et qu'Israël, en particulier, se trouvait à présent restauré dans sa condition d'Assemblée ou d'Eglise théocratique, pure et sanctifiée par l'Esprit ; telles furent plus précisément les données qui obsédèrent, à vrai dire, la conscience judéo-chrétienne à l'origine.

Aussi bien, dans les discours de Pierre au Temple (*Act.*, 3, 12-26) et devant le Sanhédrin (4, 8-12 ; cf. 5, 29-32), par exemple, le message du Christ Jésus est-il entièrement

dominé par le thème du salut achevé. Non seulement il se signale par un contexte et, qui mieux est, par une coloration des plus messianiques, mais le Christ même est d'abord proclamé comme le Sauveur céleste désormais unique. Ce fait est significatif, et à double point de vue : il montre que, dans la foi initiale, la croyance en Jésus, en sa condition divine, fut subordonnée, en un sens, au thème des « derniers temps » venus ; il indique aussi par là que la foi au Christ ne fut guère, à l'origine, le principal objet affecté par la réflexion doctrinale.

b) Très tôt, toutefois, à mesure que les disciples acquièrent une expérience plus plénière du Maître glorifié, de ses prérogatives divines et de son rôle salvifique, à mesure aussi qu'ils se rendent mieux compte de l'originalité du salut chrétien par rapport à l'ordre judaïque, la foi au Christ Jésus prend un relief à ce point central qu'elle commande désormais même la croyance aux « temps accomplis ». Dès lors, elle apparaît l'objet d'une précision qui — nous l'avons dit — est moins un développement théologique qu'une prise de conscience plus nette des multiples données de la révélation évangélique et pascale. D'une part, est soulignée l'identité de condition du Christ de l'histoire avec le Sauveur exalté ; et d'autre part, sont déjà précisés ses rapports avec Dieu. Le thème du Seigneur, voire du Fils préexistant auprès du Père, représente le principal résultat de pareille réflexion religieue.

c) Encore, nos fragments, en raison notamment de leur caractère de formules catéchétiques et cultuelles, ne témoignent-ils qu'en partie de ce travail doctrinal. La première génération chrétienne, au fait, vit sa foi plus qu'elle ne s'attache à la traduire en des énoncés normatifs, adaptés au rythme de la pensée théologique. Mieux encore : ses formules mêmes, si suggestives qu'elles soient, ne rendent qu'imparfaitement les idées en cours dans les divers milieux où elles furent composées et récitées. Rédigées, pour la plupart, dans les premières communautés judéo-chrétien-

nes et à des fins surtout liturgiques, elles ne trahissent pas seulement la tendance à n'affirmer la divinité plénière de Jésus qu'en des termes équivalents, elles accusent déjà l'écart inévitable entre la prière cultuelle et la réflexion doctrinale.

La richesse d'aspects du mystère du Christ

Il reste néanmoins que, malgré son attestation sporadique et imparfaite, la foi naissante au Christ divin se signale par *une richesse d'aspects* qu'elle doit avant tout à ses multiples sources également immédiates, et qu'au reste elle n'offrira guère dans la suite. A mesure, en effet, qu'elle gagnera, pour ainsi parler, en profondeur, et qu'elle affectera une forme plus synthétique, nombre de ses données initiales, objet naguère d'une mise en valeur unique, perdront leur relief premier et surtout leur saveur biblique. En évoquer les traits marquants, dès lors, c'est en un sens la définir. A se pénétrer de ses éléments caractéristiques, on appréciera mieux, en même temps que sa fraîcheur et son originalité, sa forte coloration scripturaire et évangélique.

III. LA FOI DANS LES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS PALESTINIENNES ; SES PRINCIPAUX ASPECTS ET SES THÈMES SAILLANTS.

Impossible de mieux préciser le sens de la croyance initiale au Christ qu'en se livrant à l'étude des divers titres attribués au Maître exalté par les apôtres et leurs disciples; suggérées à tout le moins par l'enseignement de Jésus, puisées en outre aux Ecritures mêmes, ces appellations doivent à leurs attaches scripturaires et à leur portée, voire à leurs nuances nouvelles, d'être en quelque sorte les sommaires de la foi chrétienne primitive.

Le thème du Christ « Prophète » (*Deut.*, 18, 15-19)

Le titre de « Prophète », l'une des plus archaïques, et peut-être l'une des premières aussi, parmi les appellations données au Christ par les divers milieux de la Communauté à Jérusalem, apparaît directement puisé au fragment du *Deutéronome* touchant le « prophète » semblable à Moïse que Dieu suscitera pour Israël :

> Yahvé ton Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, parmi tes frères, un prophète comme moi (Moïse), que vous écouterez...
> Et Yahvé me dit : « Ils ont bien parlé. Je leur susciterai, du milieu de leurs frères, un prophète semblable à toi, je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui prescrirai » (*Deut.*, 18, 15. 18).

Notons en effet la place de premier plan tenue par ce texte dans la prédication initiale. Cité dans le sens messianique par Etienne dans son discours au Sanhédrin (cf. *Act.*, 7, 37), type de la prédication des Hellénistes aux Juifs de Jérusalem et de Palestine, le passage, en fait, semble bien avoir servi d'ouverture à la collection d'« écritures » alléguée par Pierre dans l'instruction au Temple :

> Car le ciel doit le garder (le Christ ressuscité) jusqu'à l'ère de l'universel renouveau, dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes des temps anciens. Moïse a dit en effet : Le Seigneur Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète comme moi... quiconque n'écoutera pas ce prophète sera exterminé du milieu du peuple... (*Act.*, 3, 21-23 ; cf. v. 25).

Mieux que tout autre témoignage biblique, il marque ainsi le principal fondement scripturaire commun aux diverses formes de la première prédication apostolique.

Or, dans le message de Pierre comme dans le discours d'Etienne, il se trouve également reproduit à l'appui des thèmes connexes touchant les « derniers temps » et l'Eglise (comparer : 3, 19-26 et 7, 35 ss.). En effet, à l'ancien Israël impie, s'oppose maintenant le « Peuple » nouveau, pur et fidèle ; plus particulièrement, à Moïse, le fondateur et le

législateur de la première Communauté théocratique répond désormais le Christ, auteur de l'Assemblée messianique. Le principe, cher à la première Eglise hiérosolomytaine, que le salut final consiste proprement dans la restauration de la Théocratie initiale, apparaît, de ce fait, comme le contexte en quelque sorte natif du titre de « Prophète » donné à Jésus. Il en indique, du coup, la portée : c'est en raison de son œuvre salvifique par la Croix et l'Evangile que le Christ a été proclamé, d'abord, le restaurateur du Règne plénier et définitif de Dieu.

Le thème du Christ, « Pais Theou », Enfant de Dieu (Is., 52, 13-53, 12).

Naguère, les fragments d'Isaïe sur le « Serviteur » souffrant et glorifié avaient inspiré à Jésus les annonces de sa passion et de sa résurrection ; à présent, ils dominent, ou point de l'obséder, la pensé doctrinale et religieuse des disciples. Parmi les rares vestiges de la prière et de la prédication apostoliques, en effet, cinq morceaux au moins, différents de caractère mais apparentés pour le fond et la forme, sont comme la réplique plus ou moins nette de ces textes bibliques.

Tout d'abord, le discours de Pierre au Temple s'ouvre et s'achève sur le thème de « Jésus, le Serviteur » « suscité » (v. 26), c'est-à-dire « glorifié » (v. 13a) par Dieu pour être « le Christ », sauveur d'Israël et auteur du « renouveau universel » :

> Israélites, pourquoi vous étonner de cela (le miracle du boiteux guéri) ?... C'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos Pères, *qui a glorifié son Serviteur Jésus*, que vous avez livré et renié devant Pilate...
> C'est pour vous d'abord que Dieu *a suscité son Serviteur*, et qu'il l'a envoyé vous bénir, en détournant chacun de vous de ses iniquités (*Act.*, 3, 12-26).

De son côté, la « tradition » reçue par Paul dès le lendemain sans doute de sa conversion et citée dans la *première épître aux Corinthiens* (15, 3b), souligne que « le

Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures » ; malgré son allure sommaire, elle contient, à n'en point douter, une allusion au texte d'*Is.*, 52, 13-53, 12 sur la passion du « Serviteur », source de « justice » pour les pêcheurs.

De même, le récit des *Actes* (8, 26-40) touchant la prédication de Philippe à l'Ethiopien précise qu'en l'occurence l'Evangile affecta la forme d'un commentaire du passage d'*Is.*, 53, 7-8 sur l'obéissance du « Serviteur » dans la souffrance (cf. vv. 30-35).

Enfin, voici deux morceaux plus suggestifs encore. D'un caractère plutôt religieux et, en un sens, déjà cultuel, la prière de la Communauté à Jérusalem, rapportée en *Act.*, 4, 24-30, apparaît nettement inspirée, dans ses éléments les plus saillants, par le Livre même du Serviteur dans Isaïe :

> Oui, c'est bien une ligue qu'Hérode et Ponce Pilate, ainsi que les nations et les peuples d'Israël ont formée dans cette ville contre ton Serviteur Jésus, ton Oint, accomplissant ainsi tout ce que dans ta puissance et ta sagesse tu avais arrêté d'avance (v. 27 ; cf. *Is.*, 61, 1).

D'une frappe encore plus scripturaire, l'hymne sur l'« abaissement » et l'« exaltation » du Christ, qui est reproduite dans *l'épître aux Philippiens* (2, 6-11), et dont nous avons noté la provenance vraisemblablement palestinienne, se présente par le contenu, et même par la forme, comme la réplique assez fidèle du texte d'*Is.*, 52, 13-53, 12 sur le « Serviteur » humilié et glorifié. Rarement, à coup sûr, texte biblique fut à ce point valorisé par l'Eglise apostolique.

Et pourtant, bien que les premiers milieux chrétiens puisent ainsi dans Isaïe jusqu'aux formules mêmes par où ils traduisent leur foi au Christ, ils n'en remarquent pas moins que, par sa vraie condition céleste, voire terrestre, Jésus achève et dépasse même, d'une manière insoupçonnée, la réalisation de l'antique idéal du « Serviteur ». Dans leur pensée, certes, le fragment d'*Is.*, 52, 13-53, 12, et,

avec lui, les autres morceaux plus ou moins parallèles, sont d'une portée religieuse fondamentale. Ils attestent la valeur expiatoire de la Croix. Mais beaucoup mieux, ils indiquent déjà que, par sa passion rédemptrice, le Juste devient l'auteur et le modèle d'une humanité nouvelle, justifiée ; et, de ce fait, ils semblent bien n'être pas sans rapport avec le titre de « Chef, *Archégos* »[17] donné au Christ dans certains milieux de la chrétienté primitive.

Leur véritable intérêt, pourtant, est d'un ordre plus doctrinal. C'est à ces textes, en effet, que les disciples empruntent les principales appellations par où, pas à pas, ils précisent l'exacte condition du Maître. Parce que, à l'exemple du « Juste » visé par le Prophète (cf. *Is.*, 53,11), Jésus, de son côté, fut la victime sans péché chargée des iniquités d'Israël, il est désigné à présent comme « le Juste, *o Dikaios* »[18], au sens plénier du terme. Bien plus, parce que, à l'instar du « Serviteur »[19], il fut, lui aussi, « oint » de l'Esprit, c'est-à-dire de la force salvifique et créatrice de Dieu[20], il est désormais appelé « le Saint, *o Agios* »[21], et surtout : « le Christ, *o Christos* »[22]. Enfin, résumant toutes ces dénominations avant tout messianiques, le titre, d'abord fondamental sans doute, de « Serviteur de Dieu, *Pais Theou* »[23], les précise par ailleurs et en un sens les dépasse. Car, en l'appliquant à Jésus, les disciples le reconsidèrent à la lumière de la révélation évangélique et l'emploient dès lors comme une acception par nombre de côtés nouvelle. Développant deux thèmes plutôt secondaires dans Isaïe : d'une part, l'idée de la complaisance de Yahvé[24], et, d'autre part, le thème de la docilité du « Serviteur »[25], ils soulignent que les rapports du Christ avec Dieu sont, au vrai, moins de dépendance que d'une intimité unique[26]. Jésus, en effet, se confie, s'en remet à Dieu à la manière de l'enfant qui s'abandonne au père[27]. En retour, le Père le comble de « gloire », en lui donnant le « Nom » ou la condition suprême de Seigneur et de Sauveur[28]. Du coup, le titre de « Serviteur » offre un caractère en un sens divin ; plus précisément, il apparaît désormais inséparable des

appellations de « Fils » et de « Seigneur » que, à vrai dire, il implique par certains côtés. Il marque ainsi l'expression la plus centrale et la plus riche de la foi initiale au Christ.

Deux textes, au reste, le montrent. L'instruction de Philippe à l'Ethiopien (*Act.*, 8, 30-38) porte sur le thème du « Serviteur Jésus » (cf. vv. 30-35) ; or, elle culmine dans l'affirmation que « Jésus-Christ est le Fils de Dieu » (cf. le v. 37, authentique). Témoin d'une pensée plus précise déjà, l'hymne de *Phil.*, 2, 6-11 montre que, Fils existant dès l'éternité auprès du Père, et maintenant Seigneur divin, le Christ, de ce fait, réalise pleinement l'idéal du « Serviteur » humilié et glorieux. Elle fixe ainsi le véritable sens de l'appellation : le « Serviteur Jésus » ; bien mieux, elle témoigne du développement rapide dont ce thème fut l'objet dans les premières communautés palestiniennes.

Le thème du Christ, « Seigneur » (Ps., 110, 1)

C'est également à la chrétienté palestinienne primitive que remonte un autre aspect saillant de la foi apostolique au Christ : le thème du « Seigneur Jésus ».

Préparé par la croyance judaïque au «Messie Seigneur», suggéré en outre par la large part faite au *Psaume* 110, 1 dans l'enseignement du Christ, il représente le principal résultat de la révélation pascale. De là, sa haute ancienneté, attestée aussi bien par sa connexion — nous l'avons dit — avec la croyance au « Serviteur Jésus », que par la formule araméenne « *maranatha*, Seigneur, viens » (ou : « le Seigneur est là »)[29], et par son équivalent grec « *Kyrios Ièsous, Jésus est Seigneur* »[30]. De là surtout sa place longtemps dominante dans la pensée et la piété de l'Eglise apostolique.

Or, quelle en est la portée ?

Pour la chrétienté primitive, la formule « Seigneur Jésus » possède une signification des plus complexes. A vrai dire, elle résume tous les thèmes marquants de la foi apos-

tolique. D'abord, elle souligne que Jésus est le Roi messianique ; elle précise, de plus, qu'il est Dieu.

a) Certes, l'idée de royauté messianique semble bien avoir dominé à l'origine. Le texte du *Psaume* 110 qui, très tôt, apparaît comme le principal fondement scripturaire de la foi au Christ, l'indique par les applications mêmes dont il est l'objet dans quelques-uns des fragments anciens. Par deux fois il est cité à l'appui de l'élévation de Jésus ou de l'Ascension : d'abord, dans le discours de Pierre à la Pentecôte :

> C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité, nous en sommes tous témoins. Exalté par la droite de Dieu, et mis par son Père en possession de l'Esprit Saint promis, il a répandu ce que vous voyez et entendez. Car David, lui, n'est pas monté aux cieux ; il dit lui-même : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Siège à ma droite jusqu'à ce que j'ai fait de tes ennemis un escabeau pour tes pieds ». Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude : Dieu l'a fait Seigneur et Messie, ce Jésus que vous avez crucifié (*Act.*, 2, 32-36 ; cf. *Ps.*, 110, 1).

Le même texte du *Ps.* 110 est repris encore dans la profession de foi des apôtres devant le Sanhédrin :

> Le Dieu de nos Pères a ressuscité Jésus que vous aviez fait mourir en le suspendant au gibet. C'est lui que, par sa droite, Dieu a élevé au rang de Chef et Sauveur, afin de donner à Israël le repentir et la rémission des péchés (*Act.*, 5, 30-31).

Or, dans la pensée des milieux apostoliques, l'Exaltation est proprement l'investiture, voire l'intronisation, du Christ comme Roi messianique : «assis à la droite de Dieu», Jésus, selon la doctrine archaïque des Actes aux dix premiers chapitres, « reçoit » l'Esprit[31] ; par lui, par son effusion et par son action, il inaugure le Règne divin et préside à ses destinées jusqu'au jour de son retour où il le consommera par le jugement[32]. Le lien ainsi établi au début entre l'exaltation du Christ et le Règne de Dieu, entre l'Ascension et la Parousie-Jugement, ne laisse guère de doute sur la part importante faite d'abord à l'idée de Roi-Messie dans la croyance au « Seigneur » Jésus.

b) Et cependant, même pris dans cette acception ini-

tiale, le titre de « Seigneur » n'est pas qu'un nom de fonction à saveur purement messianique. Car Roi-Messie, Jésus n'en possède pas moins déjà aux yeux des apôtres et de leurs disciples surtout, une transcendance divine. Exalté « à la droite » du Père, il jouit, par le fait même, de la « gloire », et de la « force », de la « puissance » et de la « domination »[33], c'est-à-dire de l'ensemble des prérogatives et des attributs naguère propres à Yahvé. En un mot, il partage la condition même du Père. Sans doute, les premiers milieux chrétiens n'en sont-ils pas pleinement conscients dès l'abord. A mesure toutefois qu'ils méditent le sens du *Psaume* 110 à la lumière de la révélation évangélique et de leur propre expérience pascale, à mesure en particulier qu'ils saisissent la véritable portée des attributs nouveaux du Maître, ils prennent une conscience à la fois plus nette et plus aigüe du fait que le Christ est réellement Dieu. Dès lors, la formule « Seigneur Jésus » s'affirme la profession type de la foi au Christ, Dieu. Par sa longue prédominance, elle ne hâte pas seulement la disparition des anciens titres puisés au *Deutéronome* et à *Isaïe*, elle entrave, et dans certains milieux pour longtemps, à ce qu'il semble, l'avènement définitif de l'appellation : Jésus, le Fils du Père.

Le Christ Jésus dans la vie des disciples

Au reste, un fait religieux, fondamental, souligne à quel point pareille prise de conscience touchant le mystère du Christ fut plénière et rapide.

Dans la prière de l'Eglise à Jérusalem (*Act.*, 4, 24-30), le « Serviteur » Jésus apparaît encore plutôt l'instrument du « Seigneur » Dieu dans l'accomplissement de l'actuelle œuvre salvifique. Mais dès le discours de Pierre au Temple (3, 12-26) et, plus nettement, dès le récit du chapitre 2 des *Actes*, c'est le Christ Seigneur qui, dans le salut du fidèle et de la communauté, jouit à présent des diverses prérogatives jadis reconnues à Iahvé dans la vie du peuple et du juste.

Sans doute, cette maturation de la foi en Jésus a-t-elle affecté la prédication plus tôt que la prière. De plus, elle pourrait bien avoir été particulièrement rapide dans les milieux hellénistes, des plus sensibles aux grands thèmes messianiques de la révélation scripturaire et évangélique. Elle n'en a pas moins marqué, et très tôt, *toute la vie religieuse* de la première chrétienté palestinienne.

Désormais, c'est Jésus le Seigneur de l'Eglise, réalisation enfin plénière de l'ordre théocratique, et, par là, de l'économie salvifique : c'est lui qui la purifiie moyennant le baptême, qui la sanctifie par l'Espprit. « Juste », il la convie à la perfection ; « Juge », il venge au besoin sa sainteté outragée. Sur un plan plus individuel, c'est à lui que vont à présent l'obéissance par la foi, et la louange moyennant le culte et la proclamation des hauts faits divins. Naguère, la vie du juste était dominée par l'idéal de l'imitation de Dieu ; désormais, la vie du disciple est commandée par la loi de l'imitation du Christ. La mort d'Etienne, réplique du « martyre » de Jésus[34], est des plus significatives à ce sujet : elle traduit toute la plénitude de la foi primitive au Christ divin.

J. SCHMITT.

Strasbourg

NOTES

1. Cf. Act., 2, 14-40 ; 3, 12-26 ; 4, 8-12 ; 5, 29-32 ; 7, 2-53 ; 10, 34-43 ; 13, 15, 41 ; à rapprocher : 8, 26-40.

2. Cf. 1 Cor., 15, 3-5 ; 12, 3 ; Rom., 10, 9 ; 1, 3-4 ; 1 Cor., 16, 22 ; Phil., 2, 6-11 ; Eph., 5, 14 ; 1 Tim., 3, 16 ; à rapprocher : 1 Petr., 2, 1-10 ; 2, 21-25 ; Apoc., 22, 20.

3. Cf., pour la prédication des Douze aux Juifs de Jérusalem et aux prosélytes palestiniens, les fragments catéchétiques, d'une part, des chap. 3 à 5, et d'autre part du chap. 10. Voir de même, pour

le passage des prédicateurs hellénistes venus, qui de la dispersion alexandrine, qui de la dispersion asiate, le discours d'Etienne au chapitre 7 et l'instruction de Philippe à l'Ethiopien au chap. 8, vv. 30 à 38.

4. Telle notamment la structure rythmée par l'emploi du parallélisme de l'antithèse et de la gradation, voire des relatifs et des participes.

5. Des exemples de ce style particulier sont donnés dans des passages tels que : 1 Cor., 13, 1-13 ; Eph., 1, 3 ss. ; 1, 15 ss. ; 1 Petr., 1, 13-2, 25.

6. Cf. Act., 2, 22 ; 10, 38.

7. Cf. Act., 3, 6 ; 3, 12-13 ; 3, 16 ; 4, 9-10 ; 4, 29-30 ; 5, 12 ; 5, 15-16.

8. Cf. Act., 3, 12-16 ; 8, 30-38 ; 4, 27-28 ; 1 Cor., 15, 3 ; Phil., 2, 6-11.

9. Cf. Act., 3, 22-23 ; 7, 37.

10. Cf. Act., 2, 33-36 ; 5, 31 ; Phil., 2, 9-11 ; 1 Cor., 12, 3 ; 16, 22 ; Rom., 10, 9.

11. Cf. Act., 4, 11-12.

12. Cf. Mc., 12, 35-37 ; Matt., 22, 41-46 ; Lc., 20, 41-44.

13. Cf. Mc., 14, 62 ; Matt., 26, 64 ; Lc., 22, 69.

14. Cf. Mc., 12, 10-11 ; Matt., 21, 42 ; Lc., 20, 17.

15. Cf. Mc., 8, 31 et parall. ; 9, 31 et parall. ; 10, 33-34 et parall. ; cf. Lc., 22, 37 ; à rapprocher : Mc., 15, 34 et parall.

16. Cf. Mc., 7, 10 et parall. ; 10, 1-12 et parall. ; cf. Matt., 5, 1 ss.

17. Cf. Act., 3, 15 ; 5, 31.

18. Cf. Act., 4, 19 ; 7, 52 ; 22, 14.

19. Cf. Is., 61, 1 ; à rapprocher : Is., 42, 1 ; à comparer : 45, 1.

20. Cf. Act., 4, 27 ; 10, 38 ; à rapprocher : Lc., 4, 18.

21. Cf. Act., 3, 14 ; 4, 27. 30 ; Mc., 1, 24 et parall. ; à rapprocher : Act., 2, 27 ; 13, 35 ; à comparer : Is., 43, 14.

22. Cf. Act., 3, 18. 20 ; 4, 10. 26 ; 2, 36 ; 8, 5 ; 9, 22 ; 1 Cor., 15, 3 ; Eph., 5, 14.

23. Cf. Act., 3, 13. 26 ; 4, 27. 30.

24. Cf. Is., 42, 1 ss. ; 49, 3 ; 53, 10-12.

25. Cf. Is., 49, 1 ss. ; 50, 4 ss. ; 52, 13-53, 9.

26. Cf. Act., 4, 24-30.

27. Cf. Phil., 2, 6-8 ; à rapprocher : Act., 8, 30-35.

28. Cf. Phil., 2, 9-11 ; Act., 2, 12-26.

29. Cf. 1 Cor., 16, 22.

30. Cf. Apoc., 22, 20 ; Act., 7, 59 ; Phil., 2, 11 ; 1 Cor., 12, 3 ; Rom., 10, 9 ; à rapprocher : Act., 2, 21. 36.

31. Cf. Act., 2, 32 ; à rapprocher : les vv. 1-21 ; à comparer : 5, 32.

32. Cf. Act., 10, 42 ; à rapprocher : 3, 19-21 ; 4, 11-12 ; 2, 40.

33. Cf. Act., 3, 13 ; 1 Tim., 3, 16 - Rom., 1, 4 - Act., 2, 16-21 ; 2, 33 ; Phil., 2, 10.

34. A comparer : Act., 7, 59 et Lc., 23, 46 ; Act., 7, 55 et Mc., 14, 62 et parall.

LA DIVINITÉ DE JÉSUS DANS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Valeur du témoignage des Synoptiques

Il n'est pas douteux que les trois premiers évangélistes croient à la divinité de Jésus. Non seulement s. Matthieu et s. Luc racontent sa conception miraculeuse due à une intervention directe du Saint-Esprit[1], mais encore tous trois emploient à maintes reprises le titre de « Fils de Dieu », parfois en l'apposant à celui de « Christ »[2] ou même en l'en distinguant[3], de façon à laisser entendre qu'ils y voient autre chose qu'une simple appellation messianique. Même saint Marc qui, dans l'état actuel où nous possédons les évangiles, peut être considéré comme le plus ancien, partage déjà cette foi. Il fut un temps où les critiques pensèrent retrouver dans son évangile un état primitif de la croyance chrétienne, non encore contaminée par ce qu'ils tenaient pour spéculations pauliniennes, et selon lequel Jésus n'était pas encore regardé comme le Fils de Dieu incarné, mais simplement comme un Sage, un Prophète, voire tout au plus comme le Messie. Cette illusion n'a pu durer. Force a été de reconnaître que le second évangile contient déjà en substance cette foi en Jésus Fils de Dieu qui ira en s'explicitant dans les témoignages ultérieurs de

1. *Mt.*, 1, 18-20 ; *Lc.*, 1, 31-35.
2. *Mc.*, 1,1 ; *Mt.*, 16,16.
3. *Lc.*, 22, 67-70.

la Révélation. C'est au point qu'un exégète moderne, résumant en cela l'opinion de beaucoup d'autres, a pu écrire : « La christologie de Marc est aussi élevée que toute autre dans le N. T., sans exclure celle de Jean »[4]. Aussi bien suffit-il d'observer que les évangiles synoptiques ont été écrits à un moment où la foi en la divinité de Jésus s'était clairement exprimée dans le christianisme primitif, en particulier par saint Paul dont les grandes épîtres sont antérieures à la rédaction du second évangile. Etant donné le sens proprement divin que Paul donnait au titre « Fils de Dieu », il est impensable que Marc, qui a été son disciple et a subi son influence, entende autrement ce titre quand il l'emploie dans son évangile. Et ceci vaut a fortiori pour s. Matthieu et pour s. Luc.

Mais précisément n'est-ce pas là qu'est la difficulté ? En professant la divinité de Jésus, les évangélistes synoptiques ne projettent-ils pas sur la vie humaine du Sauveur le halo d'une foi qui ne s'est développée que plus tard et qui, si elle ne déforme pas les données historiques de cette vie, du moins les interprète en un sens qui ne fut pas leur sens primitif ? Le temps n'est plus où l'on pouvait traiter les rédacteurs évangéliques d'« imposteurs », truquant délibérément la réalité pour la mettre au service de leur propagande. L'ingénuité de leur foi résiste à de telles imputations. La plupart des critiques le reconnaissent aujourd'hui. Mais ne reste-t-il pas place pour une transformation bien intentionnée et inconsciente des faits et gestes de Jésus en fonction de la foi en sa personne qui se serait développée après sa mort, particulièrement à la lumière de sa résurrection ? L'objection est sérieuse et demande à être examinée loyalement. Si notre foi a le droit de s'appuyer sur la leur comme sur le témoignage d'auteurs inspirés qui nous disent la Parole de Dieu, notre raison a le droit d'examiner

---

4. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark,* 1952, p. 121.

leur témoignage dans sa valeur historique afin d'atteindre à travers lui ce que Jésus a réellement dit et fait. La conscience personnelle de Jésus, la façon dont il a conçu sa personne et sa mission, voilà ce qui importe le plus pour nous assurer que ses disciples n'ont pas déformé ses intentions et transformé sa vraie figure. Cette démarche si légitime pour tout croyant devient même absolument nécessaire quand il lui faut examiner les vues de ceux qui ne partagent pas sa foi et rejettent la valeur inspirée des textes scripturaires pour n'accepter que leur valeur de témoignage humain.

Heureusement ce terrain même est solide. L'étude loyale des Synoptiques amène de plus en plus les critiques à reconnaître la sérieuse authenticité des paroles et des actions qu'ils nous rapportent de Jésus. Sans doute, récemment encore, certains d'entre eux se sont montrés enclins à voir dans la plus grande partie du donné évangélique une création de la communauté chrétienne primitive et à renoncer en conséquence à savoir ce que Jésus a dit ou fait dans la réalité. Mais ce scepticisme radical est de moins en moins partagé. Il est certain que la prédication de la communauté primitive, sous ses diverses formes de kérygme, de catéchèse, de parénèse, de discussion apologétique, a exercé une influence considérable sur la composition des péricopes rassemblées dans nos évangiles ; c'est là un point de vue nouveau et fécond auquel l'exégèse moderne doit ses meilleures découvertes. Mais il apparaît en même temps que cette influence s'est exercée davantage sur la forme que sur le fond, sur la rédaction littéraire que sur la substance des faits. Les besoins concrets de la prédication ont commandé indiscutablement le choix des souvenirs sur Jésus qui ont été seuls retenus parmi tant d'autres ; et l'intérêt qui faisait retenir ceux-ci a commandé leur présentation littéraire, plus théologique que biographique, ainsi que leur groupement, plus systématique que chronologique. Mais il ne semble pas que ces besoins et cet intérêt aient amené à falsifier ces souvenirs

ou à en créer de purement fictifs parce qu'inventés après coup. Les premiers témoins avaient trop manifestement le souci d'appuyer leur foi et leur prédication sur la solidité de faits honnêtement rapportés pour qu'on puisse facilement leur attribuer cette création, même inconsciente, de toute une légende, comme certains l'imaginent. Il est bien vrai qu'en parlant de Jésus ils n'ont pas voulu faire de l'« histoire » au sens propre du mot, mais il est non moins assuré qu'ils n'ont voulu raconter que de l'« historique ».

La sobriété et l'archaïsme des évangiles synoptiques en sont la meilleure preuve. Bien qu'écrits quelque trente ou quarante ans après la mort de Jésus, à une époque où la théologie de s. Paul et sans doute aussi celle de s. Jean étaient déjà en plein essor, ils ne rapportent sur Jésus que des souvenirs d'une simplicité vraisemblable et nue, non encore colorée par les spéculations pauliniennes ou johanniques, ni par ce merveilleux sans frein qui caractérisera les évangiles apocryphes. Ils reproduisent des paroles d'un fond et d'une forme sémitiques, telles que Jésus a dû les prononcer. Ils maintiennent sur ses lèvres des expressions archaïques comme le « Fils de l'homme » que la théologie ultérieure n'a pas reprises à son compte. Ils préservent même des mots gênants pour un christianisme plus évolué, tels que l'aveu de l'ignorance du Fils, l'annonce de la Parousie prochaine, ou l'assurance que pas un iota de la Loi ne sera négligé. A part quelques détails, surtout chez Matthieu, qui ne touchent pas à l'essentiel, on a l'impression qu'ils se tiennent fidèlement et scrupuleusement à une tradition qui remonte bien avant le temps de leur rédaction jusqu'à l'époque de Jésus lui-même. S'ils avaient voulu appliquer à la figure de Jésus la théologie de l'Incarnation et de la Rédemption qui s'était développée au temps où ils écrivaient, ils auraient parlé de toute autre manière. Sans doute ils le présentent déjà comme le Fils de Dieu venu pour apporter le salut et racheter les hommes par sa mort, mais sous une forme archaïque et pour ainsi dire rudimentaire qui n'est pas un produit des théologies

paulinienne et johannique, qui constitue plutôt leur base, et qui doit remonter à Jésus. C'est à cela heureusement que retourne la critique moderne ; elle renonce à attribuer l'essentiel du message chrétien au génie de Paul, puis de Jean, et reconnaît que son véritable initiateur ne peut être que Jésus lui-même.

Pour en revenir au point précis de sa divinité, qui nous intéresse à présent, nous pouvons donc scruter les témoignages qu'en fournissent les Synoptiques, satisfaits de constater qu'ils se présentent sous une forme encore primitive et assurés par là qu'ils nous font entendre un écho véritable de ce que Jésus a prétendu être et de ce qu'il a fait pour le prouver. Encore une fois, c'est cela qui importe.

L'argument des Miracles

Jésus ne s'est pas contenté de parler, il a agi pour confirmer sa parole. Il le fallait pour légitimer ses prétentions extraordinaires et l'attachement inconditionné qu'il réclamait à sa Personne. La plus simple lecture des Evangiles nous fait sentir l'importance décisive que ses œuvres merveilleuses ont eue pour ceux qui crurent en lui. C'est parce qu'il manifestait un pouvoir souverain sur la nature, particulièrement sur les corps malades ou morts et sur les esprits mauvais, que ses disciples ont reconnu en lui le personnage absolument unique qu'il prétendait être. Il convient donc, avant même de sonder ses prétentions, d'apprécier la signification de ces œuvres qu'il faisait pour les garantir.

De soi en effet, les miracles ne sont pas une preuve de la divinité de celui qui les accomplit. De tout temps il y a eu des thaumaturges purement humains, et à l'époque même de Jésus la croyance était très répandue en ces hommes doués de pouvoirs divins qui leur permettent d'agir sur la nature en dehors des lois ordinaires. Il faut bien prendre conscience de ce fait pour ne pas exagérer la portée de

l'argument du miracle, mais apprécier sa vraie valeur dans le cas de l'évangile.

Les écrits rabbiniques nous parlent volontiers de rabbins qui opèrent des prodiges, guérissent des maladies incurables, font parler des muets, voire ressuscitent des morts, apaisent des tempêtes, font tomber la pluie, etc... Il s'y rencontre même des thaumaturges spécialistes comme ce Rabbi Hanina ben Dosa, autour duquel s'est tissée toute une légende merveilleuse de prodiges plus étonnants les uns que les autres. De même, dans le monde hellénistique, la croyance aux faits extraordinaires et aux guérisons miraculeuses était alors largement répandue. Tantôt ce sont des dieux qui les opèrent, comme cet Asklépios d'Epidaure ou ce Sarapis de Canopus, dont les inscriptions ou les ouvrages littéraires nous ont conservé le souvenir des cures merveilleuses. Tantôt ce sont des hommes, des Sages, tels que Pythagore ou Apollonius de Tyane dont les vies plus ou moins romancées racontent avec détail les actions prodigieuses. Déjà les prophètes de l'Ancien Testament comme Elie ou Elisée avaient accompli des merveilles, faisant tomber le feu du ciel[5], ou descendre la pluie[6], assainissant les eaux amères[7], multipliant le pain ou l'huile[8], ressuscitant des morts[9]. Moïse, le plus grand des prophètes, était célèbre pour les prodiges qu'il avait opérés lors de la sortie d'Egypte. Et l'on n'attendait pas moins du Messie, sans souligner d'ailleurs ni lui réserver un pouvoir qui était partagé par tant d'autres.

Il peut donc sembler au premier regard que les miracles de l'évangile ne sauraient mettre Jésus au-dessus de bien des thaumaturges qui se rencontraient alors chez les Juifs comme chez les Grecs. Mais cette analogie de surface fait place à une différence profonde dès qu'on examine de plus

---

5. *1 Rois*, 18, 21-40 ; 2 *Rois*, 1, 9-14. 6. *1 Rois*, 18, 41-46.
7. *2 Rois*, 2, 19-22. 8. *1 Rois*, 17, 7-16 ; 2 *Rois*, 4,1-7 et 42-44.
9. *1 Rois*, 17-24 ; *2 Rois*, 18-37.

près la manière dont il les opérait et le sens qu'il prétendait leur donner.

Les miracles de Jésus tranchent d'abord sur ceux des contemporains par leur vraisemblance et, si l'on ose dire. leur naturel. Ceux des rabbins ou d'Epidaure accumulent comme en se jouant les plus fortes invraisemblances ; tel ce rabbin qui met à mort un de ses confrères parce qu'il a cru surprendre sur ses lèvres un sourire moqueur, puis le ressuscite quand il s'aperçoit qu'il s'est trompé[10] ; ou cette femme qu'Asklépios délivre d'une gestation de cinq ans et dont l'enfant mis au monde gambade aussitôt comme le comporte son âge[11]. En regard de telles histoires. les guérisons de l'évangile paraissent singulièrement plausibles et, si certaines peuvent s'expliquer par une influence psychique dont notre époque a pris meilleure conscience, la plupart requièrent l'intervention d'un pouvoir surnaturel qui ne peut être nié qu'en vertu d'un préjugé d'ordre philosophique.

Ce pouvoir, Jésus l'exerce avec une autorité souveraine, et c'est un autre trait qui distingue son action de celle des thaumaturges contemporains. Les rabbins n'accomplissent leurs miracles qu'après de longues prières et reconnaissent qu'ils ne sont pas toujours exaucés[12]. Asklépios opère par le moyen de songes et, quand ce n'est pas à l'aide d'opérations chirurgicales absolument invraisemblables, pour ne pas dire grotesques (pour guérir une hydropique, il coupe sa tête, renverse le corps pour en faire sortir l'eau, et recolle ensuite la tête)[13], c'est en conseillant un traitement plus ou moins hygiénique que les prêtres du sanctuaire d'Epidaure empruntaient manifestement à la médecine de leur temps[14]. Jésus agit de sa propre autorité, par un sim-

10. *Talm. Bab.*, BQ., 117 ab.
11. Dittenberger, *Syll. Inscr. Graec.*, ed. 3, III, n° 1168, 1 ss.
12. *Talm. Bab.* Taan., 23 ab ; Ber., 34 b.
13. *Cf.* Dittenberger, op. l., 1169, 1 ss.
14. Dittenberger, op. l., n° 1170.

ple geste, par un mot surtout, et sa Parole est aussitôt suivie d'effet[15]. On ne pourrait lui comparer sérieusement que des figures comme Pythagore ou Apollonius de Tyane, mais les vies de ces derniers, où figurent de telles guérisons, sont postérieures à l'Evangile et fort suspectes de l'imiter par intention polémique.

La sobriété et même la réserve de Jésus en matière de miracles est encore un trait qui l'oppose nettement aux thaumaturges de son temps. Alors que les légendes rabbiniques ou les récits hellénistiques accumulent comme à plaisir les faits merveilleux, l'évangile nous montre Jésus fort réticent en cette matière, prenant rarement l'initiative, cédant plutôt comme à regret à la pitié ou à la foi de ceux qui le sollicitent, ordonnant de ne pas ébruiter les miracles qu'il consent[16], refusant même d'en faire ou, comme dit hardiment l'évangile, ne le pouvant pas[17], lorsqu'il ne trouve pas devant lui les dispositions requises pour que de telles manifestations soient utiles. C'est qu'il ne connaissait que trop le goût de ses contemporains pour le merveilleux, aliment d'une curiosité puérile mais stérile pour la conversion de l'âme. A ses disciples qui se réjouissent naïvement du pouvoir qu'il leur a communiqué, il conseille de se réjouir plutôt de ce que leurs noms sont écrits dans les cieux[18].

C'est toujours pour une fin plus haute qu'il consent à faire des prodiges, ou parfois en prend l'initiative, à savoir pour accréditer sa mission et donner créance à sa Parole. Rien de tel chez les rabbins, où le miracle n'est qu'un effet de la puissance divine, dont l'instrument humain n'a aucune importance et mérite peu d'intérêt : pour eux un Thaumaturge est moins digne qu'un Docteur[19]. Rien de tel non plus dans les guérisons d'Epidaure, où le pouvoir

---

15. *Mc.*, 1, 31; 1, 41 ss.; 2, 11 ss.; 3, 5; 4, 39, etc... et les parall.
16. *Mc.*, 1, 44 ; 5, 43 ; 7, 36, etc. 17. *Mc.*, 6, 50 et *Mt.*, 13,58.
18. *Lc.*, 10,20. 19. *Talm. Bab.*, Ber., 34 b.

d'Asklépios n'est pas mis en question et où les cures merveilleuses racontées avec complaisance ne visent qu'à soutenir la réputation du sanctuaire. De Pythagore ou d'Apollonius de Tyane, opposés par le paganisme finissant à la figure conquérante du Christ, nous avons déjà dit ce qu'il faut penser. Quand Jésus fait des miracles, c'est à titre de « signes » qui conduisent l'esprit à voir autre chose que le simple prodige. La disposition à laquelle il cède ou qu'il réclame, c'est la Foi[20]. Et non la foi en Dieu maître de la nature, ce qui va de soi à son époque et dans son milieu, mais la foi en sa propre Personne, en sa mission que Dieu confirme ainsi. Tout se ramène donc à savoir ce qu'il prétend être lorsqu'il appuie ses paroles par de tels signes. Les miracles, s'ils sont authentiques, prouvent ce qu'on leur demande de prouver. Quand Jésus en accomplit, est-ce pour se faire accepter simplement comme un Thaumaturge doué de pouvoirs spéciaux ? Est-ce pour se présenter comme le Messie ? Ou est-ce pour se dire plus encore ?

Jésus Messie

Que Jésus ne se donne pas seulement comme un rabbin parmi bien d'autres, Docteur et même Thaumaturge, il n'est pas besoin de le prouver longuement. Nous avons déjà vu que sa manière souveraine d'opérer des miracles diffère profondément de celle des rabbins, qui les obtiennent au prix d'une humble et laborieuse prière. Et tout son enseignement l'oppose à ces Docteurs qui se tenaient scrupuleusement à la Tradition des Anciens, quitte à proposer quelque opinion personnelle pour trancher les cas discutés. « Il les enseignait en homme qui a autorité. et non pas comme leurs scribes »[21].

Jésus dispose souverainement de la Loi et de la Tradi-

---

20. *Mc.*, 2.5 ; 5,34 ; 9, 23 s. ; *Mt.* 8, 10-13 ; 9,28 ; *Lc.*, 17, 19 ;
21. *Mt.*, 7,29.

tion, qu'il interprète, approfondit et même corrige : il s'arroge le droit de transgresser le sabbat pour mieux servir les intentions d'amour de la volonté divine[22] ; aux prescriptions matérielles d'une morale encore imparfaite il substitue des exigences qui pénètrent jusqu'au fond du cœur : « on vous a dit... et moi je vous dis... »[23] ; aux concessions consenties par Moïse lui-même à la faiblesse des hommes en matière de mariage il oppose l'absolu du saint vouloir de Dieu qui interdit même le divorce[24]. Il prétend bien maintenir la Loi, mais en l'interprétant selon un esprit nouveau qui l'accomplit et la transpose. Car il apporte un vin nouveau et refuse tout compromis qui le gâcherait en le conservant dans des outres vieilles[25]. Il inaugure une ère nouvelle, celle du Règne de Dieu, depuis longtemps annoncé par les Prophètes et qui maintenant est commencé en sa personne[26]. S'il chasse les esprits impurs, c'est parce qu'il détruit le règne de Satan en instaurant par l'Esprit Saint le Règne de Dieu[27]. Les miracles qu'il opère réalisent ce qu'annonçaient les prophètes, et en particulier Isaïe : ils accompagnent et manifestent l'avènement de l'ère messianique[23].

Il faut donc admettre au moins que Jésus s'est donné comme le Messie. Après l'avoir mis en doute, les exégètes s'accordent de plus en plus à le reconnaître. La messianité de Jésus ne peut pas être une pure trouvaille des disciples, postérieure à la mort du Maître et contraire à ses intentions. Outre qu'une telle trouvaille est de soi invraisemblable si Jésus n'a rien dit en ce sens, la tradition évangélique contient en fait trop de souvenirs solides et convergents pour qu'on puisse les éliminer tous comme les

---

22. *Mc.*, 2, 23-28 ; 3, 1-5 et parall. ; *Lc.*, 13, 10-17 ; 14, 1-6.
23. *Mt.*, 5, 21-48. 24. *Mc.*, 10, 1-12 et *Mt.*, 19, 1-9.
25. *Mc.*, 2,22 et parall.
26. *Mc.*, 2,19 ; 4 ; *Mt.*, 12,28 ; 12,41 s. ; 13,16 s. ; *Lc.*, 17,21.
27. *Mc.*, 3, 23-27 et parall. ; *Lc.*, 10, 18.
28. *Mt.*, 11, 2-6 et *Lc.*, 7, 18-23.

créations posthumes d'une apologétique intéressée. La prétention de Jésus d'inaugurer en sa personne et avec un pouvoir souverain l'ère messianique du Règne de Dieu constitue la substance même de l'Evangile, et il faudrait rejeter entièrement celle-ci pour pouvoir nier celle-là.

Admettons-le donc : Jésus s'est donné comme le Messie. Mais cela n'entraîne point sa divinité. Le Messie qu'attendait le courant officiel du Judaïsme devait être un homme, un Roi de la race de David, investi par Dieu de pouvoirs exceptionnels et comblé de victoires, mais sans cesser pour autant d'être un pur homme, n'ayant rien de divin dans sa nature. Toutes les prétentions de Jésus que nous avons discernées jusqu'à présent, inauguration du Règne de Dieu, domaine souverain sur la Loi, pouvoir miraculeux sur la nature, exigence d'une foi inconditionnée en sa personne et en sa mission, tout cela ne peut-il s'expliquer d'un tel Messie, humain et non divin ? Assurément les suppliants ou les foules qui le saluaient du titre de « fils de David »[29] ne voyaient pas en lui autre chose. Et l'on peut penser que les disciples eux-mêmes ont été longtemps sans dépasser cette foi messianique ; en tout cas la confession de Pierre à Césarée, telle que la rapportent Marc et Luc[30] ne suppose pas davantage, et la suite du dialogue[31] montre assez que cette foi enfin déclarée demeure elle-même bien imparfaite.

Et pourtant ils se sont élevés peu à peu à la foi en la divinité de leur maître. Le miracle de sa Résurrection a-t-il suffi à opérer un bouleversement si radical ? et ne faut-il pas qu'il ait été préparé par les paroles et la conduite de Jésus lui-même ?

De fait nous trouvons dans l'Evangile des indices clairs que Jésus a élevé ses prétentions à un niveau qui dépassait celui du messianisme ordinaire. Non seulement il a opposé

---

29. *Mc.*, 10,47 s. et parall. ; *Mt.* 9,27 ; 12,23 ; 15,22 ; 21, 9 et 15.
30. *Mc.*, 8, 27-30 et *Lc* 9, 18-21. 31. *Mc.*, 9, 31-33.

au rêve matériel d'un messianisme guerrier et politique la conception d'un Règne de Dieu spirituel et moral, semé dans la douceur et croissant lentement (voir les paraboles du Royaume en Mc., 4 et par.) ; mais encore il s'est arrogé des pouvoirs ou des titres qui dépassaient les attributions du Messie traditionnel.

Et d'abord il revendique le pouvoir de remettre les péchés[32]. Or ce pouvoir n'était pas reconnu au Messie mais réservé à Dieu seul, comme le reconnaît ici la réflexion des scribes[33]. Il n'est donc pas vraisemblable que cette prétention exhorbitante soit une création des premiers chrétiens, mise par eux dans la bouche de Jésus. Il faut que lui même ait eu l'audace de l'émettre; et ce faisant, il s'arrogeait une attribution divine qui devait donner à réfléchir, si elle n'était pas rejetée comme un blasphème.

Quant aux titres de Jésus qui pourraient dépasser ceux du Messie traditionnel, il y en a deux dans les Synoptiques qu'il importe d'examiner de plus près : « Fils de Dieu » et « Fils de l'homme ».

Jésus « Fils de Dieu »

Il semblerait d'abord que le premier de ces titres soit le plus fort, le plus clair, et doive suffire à trancher la question : si Jésus s'est vraiment dit « Fils de Dieu » ou s'il a accepté qu'on l'appelât ainsi, l'affaire est entendue, sa divinité est assurée dès les Synoptiques sans autre discussion. La chose n'est pourtant pas si simple. Car ce titre n'a pas toujours eu le sens précis et transcendant qu'il a acquis pour notre foi grâce aux écrits du Nouveau Testament et à la réflexion théologique qui en a formulé les dogmes. Pour nous il signifie la filiation ontologique d'un être qui possède la nature divine par le fait de sa génération éternelle dans le sein du Père. Mais avant d'en venir à cette spécification,

---

32. *Mc.*, 2,10 et parall. 33. *Mc.*, 2, 7.

la formule a connu une longue histoire, durant laquelle la filiation qu'elle exprimait était d'un ordre beaucoup plus lâche, d'ordre moral et non métaphysique. Il suffit d'ouvrir la Bible pour s'en rendre compte. Les Anges y sont dits plusieurs fois « fils de Dieu »[34] et cela ne peut signifier une participation à la nature divine, qui répugnerait au strict monothéisme israélite, mais simplement une intimité particulière entre ces êtres célestes et le Dieu dont ils forment la cour. D'ailleurs nous voyons l'expression employée aussi à propos des hommes. Yahvé dit d'Israël qu'il est son « fils premier-né »[35] ; il le traite comme un fils[36] ; et les Egyptiens confessent qu'il est « fils de Dieu »[37]. Il est clair qu'il s'agit là d'une filiation morale et adoptive[38], effet d'une élection d'amour[39], par laquelle Dieu s'est choisi ce peuple[40], et à laquelle celui-ci doit correspondre en se conduisant comme un fils[41]. Ainsi accordée à la collectivité du peuple élu, la dignité de « fils de Dieu » revient évidemment aux individus qui le composent : « vous êtes des fils pour Yahvé votre Dieu »[42] ; « on les appellera fils du Dieu vivant»[43]. Et si au titre de la participation à l'élection commune s'ajoute quelque raison individuelle de plus grande proximité à Dieu, l'appellation de « fils de Dieu » n'en vaut que davantage. Cette proximité peut être de l'ordre de la sainteté : se montrer bon pour les orphelins, c'est se rendre comme un « fils du Très-Haut »[44] ; le juste qui connaît Dieu et observe la Loi « se nomme lui-même fils du Seigneur » et « se vante d'avoir Dieu pour Père »[45]. Ou bien il peut s'agir d'une dignité sociale : les princes et les juges sont des « dieux », des « fils du Très-Haut »[46]. Enfin

---

34. *Ps.*, 29, 1 ; 39, 7 ; *Job*, 1, 6 ; 2, 1 ; 38, 7. 35. *Ex.*, 4, 22.
36. *Deut.*, 1, 31 ; 8,5 ; *Os.*, 11, 1. 37. *Sag.* 18, 13. 38. *Jer.*, 31, 9.
39. *Jer.*, 31, 20. 40. *Deut.*, 32, 6 ss. ; *Eccli.*, 36, 14.
41. *Jer.*, 3, 19 ; *Mal.*, 1, 6. 42. *Deut.*, 14, 1.
43. *Os.*, 1, 10 ; cf. *Is.*, 1, 2 et 4 ; 30, 1 et 9 ; 43, 6 ; *Prov.*, 3; 12; *Ps.*, 103, 13 ; *Judith*, 9, 4 ; *Esther*, 16, 16 ; *Sap.*, 9, 7 ; 12, 19-21 ; 16, 10. 44. *Eccli.*, 4, 10. 45. *Sag.*, 2, 13 et 16 ; cf. 5, 5.
46. *Ps.*, 82, 6 ; cf. 58, 2.

et surtout le Roi, oint du Seigneur et représentant du peuple, mérite plus qu'aucun autre d'être regardé comme un « fils de Dieu ». C'est là d'ailleurs une idée très répandue dans le monde ancien, où il était accoutumé de reconnaître à la royauté un caractère divin. Le monothéisme biblique s'est accomodé de cette croyance universelle en considérant le monarque comme adopté par Dieu à titre de fils en vertu même de son élection. C'est ainsi que Yahvé dit de l'héritier qu'il annonce à David par la bouche du prophète Nathan : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils »[47]. Et comme il promet en même temps une durée éternelle à la dynastie davidique, cette adoption filiale vaut à l'avance pour tous les descendants de David jusqu'au plus grand d'entre eux, le Messie. C'est du Roi Messie en effet que Yahvé dit dans le Psaume 2 : « Tu es mon fils ; moi, en ce jour (de ton avènement) je t'ai engendré », parole qui est confirmée et commentée par celle du Psaume 89 : « Il m'appellera : Toi, mon Père, mon Dieu et le rocher de mon salut ! Si bien que j'en ferai l'aîné, le très-haut sur les rois de la terre ».

L'expression « fils de Dieu » n'est pourtant pas devenue un titre messianique caractérisé, ainsi qu'on l'a parfois prétendu. Elle est restée une qualification d'un ordre différent, d'une portée à la fois plus large et plus précise ; plus large parce qu'elle peut s'appliquer à d'autres personnages qu'au Messie, plus précise parce qu'elle désigne, chez le Messie ou chez tout autre, ce trait bien déterminé d'une spéciale intimité avec Dieu. La source de cette intimité n'est d'ailleurs pas indiquée et ce pourra être, selon les cas, une relation de service, ou de connaissance, ou d'obéissance amoureuse, ou enfin de nature.

Il nous faut évidemment tenir compte de cette tradition littéraire biblique pour comprendre l'expression « Fils de Dieu » quand elle se rencontre dans l'Evangile. Certains

---

47. *2 Sam.*, 7, 14 ; *I Chron.*, 17, 13 ; 22, 10 ; 28, 6.

savants ont préféré chercher la lumière dans d'autres religions orientales ou dans le monde gréco-romain ; mais ils ne peuvent le faire qu'au prix de l'authenticité du donné évangélique, où ils voient alors une création des communautés chrétiennes hellénistiques. Un tel sacrifice ne saurait être consenti que si toute explication par le milieu sémitique et palestinien s'avérait impossible. Or ce n'est pas ici le cas. Ce que nous avons dit plus haut du passé biblique nous montre surabondamment que des Juifs de Palestine ont pu appeler Jésus « fils de Dieu » et que lui-même a pu se désigner ainsi. Mais il s'agit de voir en quel sens. L'idée d'une filiation de nature n'est certainement pas la première qui se présente à l'esprit des contemporains ; on peut même dire qu'elle est la plus difficile, celle qui répugne le plus au monothéisme jaloux de la pensée juive. L'expression est ouverte à cette application transcendante et pourra la recevoir un jour, quand toute une évolution se sera produite. Ce sera le cas, nous l'avons vu, des évangélistes quand ils rédigeront leurs écrits avec une foi enfin pleinement éclairée. Mais nous nous soucions à présent de ce que le terme pouvait signifier pour Jésus lui-même et pour ses contemporains.

Les esprits impurs qui décernent à Jésus ce titre par la bouche des démoniaques[48] le reconnaissent-ils seulement comme le Messie ? ou ont-ils deviné davantage ? Il est malaisé de le dire. En tout cas ceux qui les entendent sont assurément incapables de voir là plus d'une qualification messianique. C'est ce que suppose s. Luc[49] : « D'un grand nombre sortaient des démons qui criaient : Tu es le Fils de Dieu ! Mais, d'un ton menaçant, il les empêchait de parler, parce qu'ils savaient qu'il était le Christ ». Quand Satan dit à Jésus lors de la Tentation au désert : « Si tu es le Fils de Dieu... »[50], il se réfère apparemment à la voix céleste qui

48. *Mc.*, 3, 11 ; 5, 7 et parall. 49. *Lc.*, 4, 41 s.
50. *Mt.*, 4, 3 et 6 ; *Lc.*, 4, 3 et 9.

vient de se faire entendre dans la théophanie du Baptême[51] ; or cette voix a combiné deux oracles de l'Ancien Testament, qui concernent respectivement le Messie et le Serviteur et n'impliquent pas nécessairement l'idée d'une filiation de nature, d'ordre métaphysique. Ils peuvent certes la comporter et nous verrons que cette acception transcendante est celle qui correspond le mieux à la conscience intime de Jésus, mais il est douteux que Satan ait eu dès l'abord une claire vue de ce mystère, comme le prouvent assez sa question et sa tentative de séduire celui en qui il pressent un dangereux rival. Les disciples en tout cas, au début de leur formation, ne s'élevaient pas encore à une telle hauteur. Même pour parvenir à reconnaître en Jésus le Messie, il leur faudra du temps ; et la façon très humaine dont ils concevront même alors son rôle messianique[52], la lourdeur d'esprit que Jésus leur reprochera à maintes reprises[53], leur scandale au moment de la Passion[54], tout cela ne permet pas de croire qu'ils ont clairement perçu la divinité de leur maître avant le grand miracle de sa Résurrection qui devait dessiller leurs yeux, non sans peine d'ailleurs[55]. Matthieu dit bien à deux reprises qu'ils reconnaissent en Jésus le « Fils de Dieu », et dans des contextes qui paraissent dépasser la simple pensée de sa dignité messianique : en 16, 16 Pierre ne se contente pas de déclarer : « Tu es le Christ », il ajoute « le Fils du Dieu vivant » ; et déjà en 14,33, après le miracle de la marche sur les eaux, ce sont tous les disciples qui, écrasés par cette manifestation surnaturelle, se prosternent en disant : « Vraiment tu es Fils de Dieu ! ». Mais, dans les passages parallèles, s. Marc[56] ne dit rien de tel et, comme il est peu vraisemblable

51. *Mc.*, 1, 11 ; *Mt.*, 3, 17 ; *Lc.*, 3, 22.
52. *Mt.*, 16, 23 ; *Mc.*, 8, 33.
53. *Mc.*, 4, 13 et 40 ; 7, 18 ; 8, 17 s. et 21 ; 9, 19 ; 10, 38 ; cf. 6, 52 ; 9, 32.
54. *Mc.*, 14, 27. 30. 50. 66-72 et parall. ; *Lc.*, 22, 31-34 ; 24, 21.
55. *Mt.*, 28, 17 ; *Lc.*, 24, 25 et 41.
56. *Mc.*, 8, 29 ; 6, 51s.

qu'il ait volontairement omis des déclarations si importantes, il est permis de se demander si ce n'est pas le premier évangile, dont la rédaction grecque est certainement postérieure à Marc, qui les a ajoutées en fonction d'une foi plus évoluée. Quant à l'aveu du centurion au pied de la croix[57], nul ne songe à reconnaître chez ce païen une confession formelle de la divinité du Christ telle que nous l'entendons et sa parole, si on la retient telle quelle (Luc écrit[58] : « Sûrement, cet homme était un juste ! »), s'explique suffisamment par référence aux imputations moqueuses qu'il a pu entendre dans la bouche des chefs juifs[59]. Ce sont ces imputations qui sont significatives et, comme elles dérivent des prétentions que Jésus a émises tout au long de son ministère et particulièrement devant le Sanhédrin, ce sont celles-ci qu'il importe en définitive de peser dans leur extrême gravité. Si nous avons dû concédéer que les contemporains de Jésus, les hommes et même les démons, ne sont guère parvenus de son vivant à percer le mystère de sa divinité, nous allons être obligés de reconnaître que lui du moins en a eu pleine conscience et en a parlé d'une façon, encore nécessairement voilée mais suffisante pour poser la question de sa véritable nature et jeter les bases de la foi qui s'épanouirait après son triomphe sur la mort.

Jésus n'a jamais dit clairement : « Je suis le Fils de Dieu ». Il ne le pouvait pas en un temps où pareille assertion ne pouvait être comprise en son vrai sens. Mais il a fait mieux : il a témoigné d'une union avec Dieu son Père d'un caractère si unique et transcendant qu'elle équivalait à l'élever au plan même de la divinité. C'est ici que prennent toute leur valeur ces affirmations par lesquelles il se dit non seulement un fils, mais « le Fils ». Jetée comme discrètement au fil de la parabole sur les vignerons homicides, l'allusion qu'il fait à lui-même comme au fils unique,

---

57. *Mc.*, 15, 39 ; *Mt.*, 27, 54.
58. *Lc.*, 23, 47. 59. *Mt.*, 27, 40 et 43.

« l'héritier »[60], que le Père envoie après ses serviteurs les prophètes, revêt une singulière portée. Que si l'on insiste pour ne voir là qu'un titre possible du Messie, il suffit de renvoyer à d'autres paroles, dont l'authenticité n'est pas moins garantie, pour saisir toute la profondeur d'intimité qu'il met dans ce titre. Un des plus célèbres, et à juste titre, est ce « Confiteor tibi Pater » qui témoigne entre lui et son Père d'une telle union de connaissance et d'amour : « Tout m'a été remis par mon Père et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler »[61]. Cette parole étonnante, qui appartient à une des sources les plus anciennes de la tradition synoptique, éclaire d'un jour singulièrement révélateur la conscience que possède Jésus des relations absolument uniques qu'il entretient avec Dieu ; il le connaît d'une façon immédiate et plénière qui lui découvre tous ses secrets et fait de lui le seul intermédiaire par qui ces secrets peuvent être manifestés aux hommes. Le ton johannique de cette parole est manifeste et certains s'en sont autorisés pour la suspecter. Mais rien ne permet de la mettre en doute et elle constitue plutôt un appui d'une importance extrême pour toutes ces déclarations du quatrième évangile que d'aucuns sont trop disposés à rejeter en bloc comme le reflet d'une théologie postérieure. Il est certain que s. Jean a fortement marqué son œuvre de l'empreinte de son génie, et présenté les enseignements du Seigneur avec toutes les ressources de sa puissante contemplation. Mais il est permis aussi de penser qu'il a seul retenu tout un aspect de la doctrine de Jésus qui intéressait moins les besoins de la catéchèse ordinaire et qui, pour cette raison, n'a pas été exprimé dans les petites péricopes de la prédication courante dont sont tissés les évangiles synoptiques.

Ceux-ci contiennent d'ailleurs d'autres notations qui

---

60. *Mc.*, 12, 6 et parall. 61. *Mt.*, 11, 27 et *Lc.*, 10, 22.

viennent confirmer cette relation unique dont Jésus a conscience entre lui et son Père. C'est d'abord la façon dont il se distingue nettement sur ce point de ses disciples, en opposant « mon Père » à « votre Père ». Certes, eux aussi doivent être des « fils de Dieu »[62], de ce Dieu du ciel qui est leur Père[63], en ce sens large et moral qui valait déjà pour tout Israélite (cf. supra). Mais, de ce point de vue de la filiation, Jésus ne se met jamais sur le même plan qu'eux (sauf en Matthieu 17, 26) ou il daigne associer à son privilège d'exemption ceux qui sont ses « frères », parce qu'ils obéissent à son Père[64] ; il ne dit pas « notre Père » (en Matthieu 6, 9, la seule occurrence de cette tournure, il s'agit manifestement des seuls chrétiens, dans la bouche desquels Jésus met cette prière). Il dit plutôt « mon Père »[65], marquant par là qu'il entretient avec Dieu des relations d'un genre spécial, comme il convient au fils « bien-aimé »[66], c'est-à-dire unique.

Une autre parole est importante, celle où Jésus se dit le « Fils » tout en reconnaissant qu'il ignore le jour exact du Jugement[67]. Un tel aveu pouvait choquer des conceptions théologiques plus évoluées (Luc ne le reproduit pas et certains manuscrits de Matthieu omettent les mots « ni le Fils ») et son authenticité n'en est que plus garantie. Or, tout en déclarant cette ignorance, Jésus se met manifestement au-dessus des Anges : « quant à la date de ce jour, personne ne la connaît, ni les anges des cieux, ni le Fils, personne que le Père, seul ». Par là il se place hardiment au plus près de Dieu et la nescience qu'il confesse en même temps ne saurait s'opposer à cette prétention.

---

62. *Mt.*, 5, 9 ; *Lc.*, 20, 36.

63. *Mt.*, 5, 45 ; cf. 5, 16 et 48 ; 6, 1. 4. 6. etc. ; 7, 11 ; 10, 20 ; etc. ; *Mc.*, 11, 25 ; *Lc.*, 6, 35 s. ; 12, 30 et 32 ; 22, 29 ; 24, 49.

64. Cf. *Mt.*, 12, 50.

65. *Mt.*, 7, 21 ; 10, 32-33 ; 11, 27 ; 12, 50 ; etc. ; *Lc.*, 2, 49 ; 10, 22 ; 22, 29 ; 24, 49.

66. *Mc.*, 1, 11 ; 9, 7 et parall. ; 12, 6 et *Lc.*, 20, 13 ; *Mt.*, 12, 18.

67. *Mc.*, 13, 32 et *Mt.*, 24, 36.

Celui-là même qui a reçu du Père la connaissance plénière de ses secrets[68] confesse ignorer un point qui n'intéresse pas directement sa propre mission. Et cette parole nette, de quelque manière qu'on l'explique, oblige à prendre au sérieux l'humilité de l'Incarnation ; elle jette sur les rapports du Fils et du Père une lumière qui est fort précieuse. Ils impliquent en somme une certaine subordination, dont on peut trouver d'autres échos dans les Synoptiques eux-mêmes[69], mais cette subordination est d'un ordre fonctionnel, non ontologique, et n'empêche nullement la participation du Fils à la nature divine du Père. La meilleure preuve en est que s. Paul, pour qui la divinité de Jésus ne fait pas de doute, maintiendra toujours cette subordination du Fils au Père dans l'économie de la rédemption : par exemple, c'est le Père qui ressuscite le Fils[70] ; à la fin des temps le Fils remettra le royaume au Père et lui sera soumis[71], etc. Et après Paul, toute la théologie chrétienne primitive appellera Jésus « Fils de Dieu » plutôt que « Dieu », ce nom restant en quelque sorte réservé au Père.

En se disant le « Fils », Jésus atteste donc, d'une façon encore voilée mais déjà claire, la conscience d'une intimité exceptionnelle qui dépasse les prétentions permises à un homme. Et ses auditeurs l'ont bien senti. Les Juifs s'en sont choqués ; et ses disciples, le jour où la Résurrection et le don de l'Esprit ont pleinement éclairé leur foi, ont compris que leur maître appartenait bien au monde divin pour avoir pu prononcer de telles paroles. On pourrait cependant insister et maintenir que ces déclarations de Jésus ne prouvent pas nécessairement sa divinité et peuvent s'expliquer par une conscience messianique très haute. Nous l'avons dit, le Messie, même humain, pouvait être appelé « Fils de Dieu ». L'intimité avec le Père que Jésus

68. *Mt.*, 11, 27.
69. *Mc.*, 10, 40 et *Mt.*, 20, 23 ; *Mc.*, 10, 17 et parall. ; *Mt.*, 12, 32 et *Lc.*, 12, 10. 70. *1 Thess.*, 1, 10. 71. *1 Cor.*, 15, 24-28.

revendique, si exceptionnelle qu'elle soit, ne peut-elle à la rigueur rester d'ordre moral et métaphorique ? Ou encore ne vaut-elle pas à titre d'anticipation et, si Jésus appartient réellement au plan divin, ne peut-on dire qu'il y est monté par la glorification qui a suivi sa mort, par adoption en quelque sorte, sans qu'il se soit attribué pour autant une préexistence divine ? Pour répondre à cette difficulté, il nous faut faire un pas de plus et peser la valeur d'un autre titre, celui de « Fils de l'homme » qu'il s'est donné de préférence. Car, si paradoxal que cela puisse paraître, ce titre d'humble apparence nous ouvre sur sa conscience intime des aperçus plus profonds encore que celui de « Fils de Dieu ».

Jésus « Fils de l'homme »

Ce titre mystérieux a donné lieu aux interprétations les plus diverses, et il n'a pas manqué de critiques pour prétendre que Jésus ne se l'était jamais donné. Il serait une création de la communauté chrétienne primitive qui l'aurait d'elle-même appliqué à Jésus et mis après coup sur ses lèvres. Mais le donné évangélique résiste absolument à une telle hypothèse, et non moins le donné de l'ensemble du Nouveau Testament. Si cette appellation était vraiment une trouvaille des premiers chrétiens, fruit de leur effort pour exprimer la personne du Maître, elle apparaîtrait dans leurs écrits théologiques, tels par exemple que les épîtres de s. Paul. Or il n'en est rien. Elle ne se rencontre pour ainsi dire pas en dehors des Evangiles : seulement dans les Actes 7, 56 où Etienne se réfère manifestement à la parole de Jésus devant le Sanhédrin[72], et dans l'Apocalypse[73], où l'emploi des images de Daniel[74] suppose plus qu'il ne propose l'identification du Messie glorieux avec le Fils de l'homme. C'est seulement dans les Evangiles que

---

72. *Lc.*, 22, 69. 73. *Apoc.*, 1, 13 ; 14, 14.
74. *Dan.*, 7, 13 ; 10, 5 s.

ce titre apparaît, de façon très abondante, et toujours dans la bouche de Jésus (en Jo., 12, 34 la question de la foule n'est qu'une reprise de ses propres paroles, 12, 23-32). On sent qu'il s'est servi avec prédilection de cette formule pour se désigner lui-même ; et les quelques textes où l'un et l'autre des Synoptiques écrit « moi » au lieu de « le Fils de l'homme » ne font que confirmer cette impression[75]. Aussi bien la plupart des critiques reconnaissent-ils aujourd'hui que c'est bien Jésus le premier, et on pourrait dire lui seul, qui s'est désigné de la sorte. Mais certains ont tenté de donner à l'expression une portée anodine en prétendant qu'en araméen elle ne signifiait pas autre chose que « l'homme ». Or ce n'est pas exact ; la langue araméenne dispose d'autres termes, plus simples, pour exprimer cette idée. La formule « fils de l'homme » y est insolite et ne s'emploie normalement qu'au pluriel, pour désigner les membres de l'espèce humaine[76]. Insolite en araméen, elle l'était plus encore dans sa traduction grecque et cela explique sans doute que les auteurs du Nouveau Testament, écrivant en cette langue, ne l'aient pas reprise. Les Pères de l'Eglise, à leur tour, eurent de la peine à la comprendre et y virent le plus souvent une insistance volontaire de Jésus sur l'humilité de sa condition d'homme. Cette manière de voir, reprise par bien des modernes, contient une bonne part de vérité et peut s'autoriser de plusieurs textes évangéliques où l'expression apparaît en effet dans des contextes qui soulignent la situation humble et souffrante du Sauveur : « le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête »[77] ; il « est venu mangeant et buvant » comme tout autre[78] ; « non pour être servi mais pour servir »[79] ; et surtout ces annonces réitérées de la Passion où celui qui

---

75. Comparer *Mt.*, 16, 13 avec *Mc.*, 8, 27 et *Lc.*, 9, 18 ; *Mc.*, 8, 31 et *Lc.*, 9, 22 avec *Mt.*, 16, 21 ; *Lc.*, 6, 22 avec *Mt.*, 5, 11 ; *Lc.*, 12, 8 avec *Mt.*, 10, 32. 76. Cf. *Mc.*, 3, 28 ; *Eph.*, 3, 5.
77. *Mt.*, 8, 20 et *Lc.*, 9, 58. 78. *Mt.*, 11, 19 et *Lc.*, 7, 34.
79. *Mt.*, 20, 28 et *Mc.*, 10, 45.

doit souffrir, être condamné, mourir est toujours le « Fils de l'homme »[80]. Mais il est d'autres textes, et plus nombreux, pour lesquels cette explication paraît trop courte : ce sont ceux où le titre de « Fils de l'homme » est associé aux perspectives d'une destinée glorieuse et même transcendante : non seulement il ressuscitera des morts, comme le disent les prophéties de la Passion qui viennent d'être citées, et aussi Mt., 17, 9 et Mc., 9, 9, mais encore il reviendra de façon triomphante. Sa Parousie aura la soudaineté de l'éclair[81] ; en ce Jour il « se révélera »[82] ; son signe apparaîtra dans le ciel[83] ; il viendra sur les nuées avec puissance et grande gloire (ibid.), dans la gloire de son Père, avec ses anges, et prendra place sur son trône de gloire pour rétribuer chacun selon sa conduite[84]. Dans ces assises solennelles, il enverra ses anges purifier son Royaume[85], les hommes comparaîtront devant lui[86] et il les jugera comme un pasteur fait le tri de son bétail[87], confessant qui l'aura confessé et reniant qui l'aura renié[88]. Si l'expression « Fils de l'homme » n'est qu'un titre d'humilité, on voit mal pourquoi elle figure dans ces textes qui la revêtent si nettement d'une signification glorieuse et eschatologique. Or une parole très claire de Jésus nous invite à chercher dans un tout autre sens : c'est celle qu'il prononce devant le Sanhédrin, en ce moment le plus solennel de son ministère terrestre où les autorités de son peuple le mettent en demeure de s'expliquer sur sa personne. Non seulement il reconnaît qu'il est « le Christ, le fils du Béni (c'est-à-dire de Dieu, comme précise Matthieu), ce qui,

---

80. *Mc.*, 8, 31 et *Lc.*, 9, 22 ; *Mt.*, 17, 12 et *Mc.*, 9, 12 ; *Mt.*, 17, 22, *Mc.*, 9, 31 et *Lc.*, 9, 44 ; *Mt.*, 20, 18, *Mc.*, 10, 33 et *Lc.*, 18, 31 ; Cf. aussi *Mt.*, 26, 2. 24. 45 et parall. ; *Lc.*, 24, 7.

81. *Mt.*, 24, 27 et *Lc.*, 17, 24 ; cf. *Mt.*, 24, 37 et *Lc.*, 17, 26 ; *Mt.*, 24, 44 et *Lc.*, 12, 40. 82. *Lc.*, 17, 30. 83. *Mt.*, 24, 30.

84. *Mt.*, 16, 27 et 25, 31 ; cf. *Mc.*, 8, 38 et *Lc.*, 9, 26.

85. *Mt.*, 13, 41. 86. *Lc.*, 21, 36 ; *Mt.*, 25, 32.

87. *Mt.*, 25, 32-46. 88. *Lc.*, 12, 8 s. ; *Mt.*, 10, 32 s.

nous l'avons vu, pourrait s'entendre à la rigueur du Messie humain traditionnel chez les Juifs, mais il ajoute : « Vous verrez le Fils de l'homme siéger à la droite de la Puissance et venir sur les nuées du ciel »[89]. Ces paroles, qui éclairent toutes celles que nous venons de rappeler (en particulier Mt., 24, 30 et par.), expriment manifestement la raison profonde pour laquelle Jésus se nomme le « Fils de l'homme ». Or nul ne doute qu'en les prononçant il se réfère, non seulement au Psaume 110, mais encore à la vision de Daniel, 7, 13. C'est ici en effet que paraît pour la première fois dans la tradition juive un Fils de l'homme dans une perspective eschatologique qui éclaire singulièrement celle de Jésus. Dans la vision du prophète, ce « Fils de l'homme » vient sur les nuées et s'avance vers le vieillard, qui est Dieu, dont il reçoit domination, gloire et règne sur tous les peuples pour l'éternité. D'après l'explication de l'ange[90] il doit être mis en relation avec le peuple des Saints du Très-Haut, c'est-à-dire l'Israël eschatologique. Mais, à s'en référer aux travaux modernes sur la « *corporate personality* » — la personnalité collective — le symbole doit viser à la fois le peuple et son chef. Le Fils de l'homme n'est donc pas seulement la personnification d'une collectivité, il est aussi pour Daniel un individu qui représente et résume cette communauté. Ainsi les empires vaincus, symbolisés par des bêtes, s'incarnaient dans la personne de leurs rois. En d'autres termes, on voit poindre chez Daniel une conception du Chef eschatologique du peuple élu qui est très différente de celle du Messie traditionnel, roi terrestre, issu de la lignée davidique et triomphant de ses ennemis par la guerre. Ce chef est devenu un personnage transcendant, venu du ciel, et qui reçoit sa domination d'une intervention souveraine et directe de Dieu. Nous n'avons pas à expliquer ici les circonstances de l'histoire d'Israël qui expliquent ce changement profond des espérances eschato-

---

89. *Mt.*, 26, 64 ; cf. *Mc.*, 14, 62 ; *Lc.*, 22, 69.
90. *Dan.*, 7, 18 et 27.

logiques, ni à rechercher les influences étrangères, iraniennes par exemple, qui ont pu le favoriser. Ces circonstances et ces influences, dans la mesure où elles sont valables, ont très bien pu être utilisées par Dieu, selon l'économie ordinaire de sa Révélation, pour faire progresser les idées de son peuple et préparer la réalisation plénière de ses desseins dans le Christ. Ce qui nous importe, c'est de constater dans la tradition biblique cette orientation nouvelle à laquelle il semble bien que s'est rattaché Jésus. Elle n'est d'ailleurs pas attestée qu'en ce seul passage de Daniel. Auparavant déjà les traits du Roi futur avaient été sublimés par Isaïe[91], qui l'appelait « Merveilleux-Conseiller, Dieu-fort, Père à jamais »[92] ou par le Psaume 110 qui le faisait siéger à la droite de Dieu. Mais son origine humaine restait affirmée[93] et il n'était pas appelé « Fils de l'homme ». Ce titre au contraire, avec l'origine céleste que lui attribue Daniel, va reparaître dans la suite de la tradition juive, en particulier dans les Paraboles d'Hénoch où son caractère transcendant et sa préexistence sont affirmés davantage encore. Il y est dit du Fils de l'homme[94] : « Avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits » (Hén., 48, 3) ; dans ce texte d'origine sémitique « être nommé » signifie « exister ». Il est identifié à l'Elu « caché devant lui (le Seigneur) avant la création du monde, et pour l'éternité » (48, 6). Et tout céleste qu'il soit, il semble bien qu'il doive aussi avoir une existence terrestre où il accomplira une mission de salut : il est celui « qui possède la justice et avec lequel la justice habite, qui révélera tous les trésors des secrets, parce que le Seigneur des esprits l'a choisi, et son sort a vaincu par le droit devant le Seigneur des esprits pour l'éternité (46, 3). « Il sera un bâton pour les justes, afin qu'ils puissent

---

91. *Is.*, 9, 5. 92. Cf. aussi *Michée* 5, 1. 93. *Is.*, 7, 14.
94. Trad. Fr. Martin, Paris, 1906.

s'appuyer sur lui et ne pas tomber ; il sera la lumière des peuples, et il sera l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur. Tous ceux qui habitent sur l'aride se prosterneront et l'adoreront ; et ils béniront et ils glorifieront et ils chanteront le Seigneur des esprits (48, 4-5). « La sagesse du Seigneur des esprits l'a révélé aux saints et aux justes... c'est par son nom qu'ils seront sauvés, et il est le vengeur de leur vie » (48,7). Enfin il exercera un rôle de juge : « En ce jour, tous les rois, et les puissants, et ceux qui possèdent la terre, se tiendront debout, et ils le verront et le reconnaîtront comme il siégera sur le trône de sa gloire ; la justice devant lui sera jugée... Et il les livrera aux anges pour le châtiment... Mais les justes et les élus seront sauvés en ce jour, et ils ne verront plus désormais la face des pécheurs et des méchants. Et le Seigneur des esprits demeurera sur eux, et avec ce Fils de l'homme ils mangeront, ils se coucheront et se lèveront pour les siècles des siècles »[95]. « Tous (les justes) deviendront des anges dans le ciel » (51,4).

Des textes comme ceux-ci jettent une lumière saisissante sur bien des affirmations de Jésus. Certains savants ont trouvé même les rapprochements si frappants qu'ils ont conclu, sinon à une origine chrétienne des Paraboles d'Hénoch, du moins à un remaniement profond de cet écrit par des mains chrétiennes. Mais les « interpolations » qu'ils supposent auraient été faites avec une discrétion géniale, car elles ne comportent aucune de ces allusions trop claires qui trahissent d'ordinaire de semblables additions. Aussi bien l'ensemble des critiques maintient-il fermement l'origine juive de cette partie du livre d'Hénoch. Les conceptions qu'elle met en œuvre s'expliquent bien comme l'épanouissement du courant nouveau inauguré pour nous dans Daniel et dont on pourrait citer d'autres rameaux (en particulier le IV[e] Esdras, ch. 13), sans parler d'autres témoins qui ont bien

---

95. *Hen.*, 62, 3. 11. 13. 14.

pu disparaître. Car il s'agissait là d'une eschatologie hérétique aux yeux du Judaïsme orthodoxe des Pharisiens, qui restait fidèle au messianisme traditionnel du roi davidique[96] et qui a réussi, par le triomphe du Rabbinisme, à faire prévaloir ses vues en rejetant les autres dans l'ombre.

Au fond, ce qui fait suspecter l'authenticité d'une telle idée du Fils de l'homme antérieurement à Jésus, c'est la crainte de voir diminuer d'autant l'originalité de celui-ci. Mais cette crainte est mal fondée. L'originalité de Jésus n'a pas consisté à proposer des idées entièrement neuves, sans lien avec la tradition antérieure de son peuple et qui de ce fait n'auraient pu être acceptées, ni même comprises par personne. Elle a été plutôt de rapprocher et d'harmoniser des vues disparates qui couraient parallèlement dans cette tradition, de perfectionner et mener à terme ces vues diverses qui n'étaient souvent encore qu'ébauches inconsistantes, et surtout de les concrétiser en sa personne grâce à la conscience intime qu'il avait de son être et de sa mission. On sent à chaque page de l'Evangile qu'il a profondément médité et vécu les annonces préparatoires qu'il trouvait dans l'Ancien Testament ; on peut croire qu'il n'a pas été moins ouvert aux espérances qui se dessinaient dans les milieux juifs de son temps, et les récentes découvertes de Qumrân nous obligeront sans doute à reconnaître qu'il a connu les doctrines des Esséniens. Ces espérances et ces doctrines n'ont pas été la cause déterminante de la conscience qu'il a eue de lui-même ; c'est plutôt cette conscience intime, jaillie du plus profond de sa personnalité transcendante et de ses relations avec son Père, qui s'est servi d'elles pour s'expliquer en un langage qui seul pouvait toucher l'esprit de ses contemporains et mener à terme le message de la révélation. Si l'on prend au sérieux l'économie de la Parole, par laquelle Dieu « à maintes reprises

---

96. Cf. *Ps. Sal.*, 17.

et sous maintes formes »[97] a fait progresser les lumières qui éclairaient l'avance de son peuple sur la voie du salut, il n'est que très admirable de voir ces ébauches variées et apparemment irréductibles d'une vérité qui se cherche et se développe, se grouper enfin et s'exprimer en plénitude dans un être qui les harmonise et les réalise toutes. C'est ce qui se produit en la personne de Jésus.

Les uns attendaient un Messie de la lignée davidique ; Jésus a accepté le titre de « fils de David »[98] et a reconnu explicitement être le Christ, tout en évitant les implications politiques que ce terme comportait. Isaïe avait parlé d'un « Serviteur » dont les souffrances et la mort expieraient les péchés des hommes ; il n'est pas douteux que Jésus se soit attribué consciemment ce rôle[99]. D'autres enfin, comme Daniel et le courant qu'il inaugure (cf. les Paraboles d'Hénoch), portaient leurs espérances sur un « Fils de l'homme » transcendant d'origine céleste, chargé d'une mission de justice et de salut ; en adoptant ce titre, Jésus s'identifiait volontairement avec cette figure eschatologique.

Il adoptait même de préférence ce dernier titre et par là sublimait toutes les conceptions antérieures du Messie. « Fils de David », il l'était bien, mais au sens du Psaume 110 qui l'élève à la droite de Dieu et en fait le Seigneur de David[100]. « Serviteur » qui a toute la faveur de Dieu[101], il l'était bien. mais au titre de « Fils », comme le proclame la Parole céleste lors de son Baptême[102] et de sa Transfiguration[103]. Car, en se disant « Fils de l'homme », il ne s'attribuait pas seulement le rôle futur de Juge eschatolo-

---

97. *Hebr.*, 1, 1.
98. *Mc.*, 10, 47 s. et parall. ; *Mt.*, 9, 27 ; 12, 23 : 15, 22 ; 21, 9 et 15.
99. *Mc.*, 10, 45 ; 14, 24 et parall. ; *Lc.*, 22, 37 ; cf. *Mt.*, 3, 17 ; 8, 17 ; 12, 8-21.
100. *Mt.*, 22, 41-46 ; 26, 64 et parall. 101. *Is.*, 42, 1.
102. *Mt.*, 3, 17 et parall. 103. *Mt.*, 17, 5 et parall.

gique[104], qui déjà dépassait la figure du Messie traditionnel. Il déclarait être dès maintenant ce Personnage d'origine céleste et doué de pouvoirs divins, en disant par exemple que « le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés »[105] ou encore qu'il est « maître du sabbat »[106]. Enfin il laissait transparaître la conscience de sa préexistence dans ce mystérieux « Je suis venu » qui, tout en étant très johannique, n'en est que plus significatif dans les évangiles synoptiques : « Je ne suis pas venu abolir mais accomplir »[107] ; « je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive »[108] ; « le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir »[109]; « le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu »[110]. Cette manière de parler pourrait assurément ne signifier que « venir en public », « se manifester » ; elle évoque cependant davantage si on la compare avec des expressions semblables mais plus claires de s. Jean : « je suis venu dans le monde » ; « je suis venu pour que les brebis aient la vie », etc.[111].

Bref, les textes les plus divers de l'Evangile, convergeant en un faisceau qu'il est difficile de rompre, témoignent que Jésus s'est cru et s'est dit non seulement le Messie fils de David, non seulement le Serviteur souffrant, mais encore le Fils de l'homme préexistant et eschatologique. Eclairées par sa conscience profonde d'être le Fils en union intime avec le Père, et l'éclairant à leur tour, ces déclarations conduisent à conclure qu'il s'est conçu comme le personnage céleste et divin annoncé par les Ecritures et qu'il l'a donné à entendre.

---

104. *Mc.*, 8, 38 et parall. ; *Mt.*, 10, 32 s. et *Lc.*, 12, 8 s. ; *Mt.*, 13, 41 ; 25, 31-46 ; *Lc.*, 21, 36.
105. *Mc.*, 2, 10 et parall. 106. *Mc.*, 2, 28 et parall.
107. *Mt.*, 5, 17. 108. *Mt.*, 10, 34 ; comp. *Lc.*, 12, 49-51.
109. *Mc.*, 10, 45 et *Mt.*, 20, 28.
110. *Lc.*, 19, 10. Voir encore *Mt.*, 8, 29 ; 9, 13 et parall. ; 10, 35 ; et aussi *Lc.*, 4, 43 où le « je suis sorti » de *Mc.*, 1, 38 est interprété par « j'ai été envoyé. » 111. *Jo.*, 12, 46 ; 18, 37 ; 10, 10.

Le Mystère de Jésus

Pouvait-il dire davantage ? Pouvait-il par exemple définir son être en termes ontologiques de « nature » et de « personne », comme devait le faire un jour la théologie de l'Eglise ? Certainement pas. Ces termes seraient nécessaires plus tard, pour exprimer son message dans les formes de la pensée grecque ; ils n'eussent répondu à rien dans le milieu où il « semait la Parole »[112]. Laissant à l'avenir le soin de faire germer la moisson[113], il en répandait la semence telle que le champ pouvait la recevoir. Même ainsi monnayée en aperçus pris dans la tradition de son peuple, sa Parole était déjà assez difficile à comprendre. Elle était un « mystère », un « secret » qui ne pouvait être pénétré que par une révélation du Père[114]. Beaucoup « se scandaliseraient » à son sujet[115] et ils seraient en partie excusables[116] à causes des voiles humains qui recouvraient son être mystérieux.

Nous avons admis que l'attente d'un «Fils de l'homme» était déjà entretenue dans certains cercles pieux du judaïsme. Il ne s'ensuit pas qu'elle était répandue hors de ses conventicules. La foule n'en était pas saisie et pouvait demander « qui est ce Fils de l'homme ? »[117]. Les chefs juifs, plus au courant, devinaient bien de quoi il devait s'agir et pressentaient en Jésus la prétention d'être ce personnage céleste qu'eux-mêmes refusaient d'attendre. Quand il le leur déclara formellement, les Sanhédrites crièrent au blasphème, et ils avaient raison de leur point de vue : se dire le Messie au sens orthodoxe et traditionnel qui était le leur n'eût rien eu de blasphématoire, mais il était clair que

---

112. *Mt.*, 13, 17. 113. *Mc.*, 4, 26-29 ; cf. 4, 30-32.
114. *Mc.*, 4, 11 et parall. ; *Mt.*, 11, 27 s. et *Lc.*, 10, 22 s. ; *Mt.*, 16, 17. 115. Cf. *Mt.*, 11, 6 et *Lc.*, 7, 23.
116. *Mt.*, 12, 32 et *Lc.*, 12, 10.
117. *Jo.*, 12, 34 ; cf. *Mt.*, 16, 13-14 et parall.

Jésus prétendait bien davantage et se haussait au plan divin. En s'assimilant au « Fils de l'homme » de Daniel, il donnait au titre de « Fils de Dieu » lui-même un sens non métaphorique mais propre et transcendant qui était inacceptable pour leur étroit monothéisme[118]. C'est pourquoi ils décidèrent sa mort.

Les disciples, eux aussi, ont pressenti, déjà de son vivant, que leur Maître était plus que le Messie ; l'autorité de ses paroles, la puissance de ses œuvres, le rayonnement de sa personne avaient quelque chose de divin. Sans doute savaient-ils mieux que la foule ce qui signifiait « le Fils de l'homme ». Mais l'humanité de Jésus restait un voile difficile à soulever. Son mystère ne pouvait leur être pleinement découvert tant qu'ils le voyaient vivre parmi eux et comme l'un d'eux. Il a fallu la Passion pour leur faire comprendre qu'il était vraiment le Serviteur souffrant qui rachète les péchés du monde ; il a fallu la Résurrection et l'effusion de l'Esprit pour convaincre leur foi qu'il appartenait vraiment au monde divin. Après avoir eu l'évidence qu'il y était monté par le triomphe de sa glorification, ils ont peu à peu réalisé, sous la conduite de l'Esprit, qu'il lui avait toujours appartenu et en était venu vers eux pour y remonter ensuite. Les théologiens parmi eux, tels que Paul et Jean, découvrirent alors dans l'Ecriture de nouvelles perspectives qui éclairaient cette Incarnation. Ce fut toute une conquête de la foi, qui prolongeait la révélation de Jésus et explicitait ce qu'il n'avait pu dire[119]. Mais ce n'était pas la « création » d'un « mythe », hétérogène à sa pensée, ainsi que l'ont cru trop de critiques. C'était la découverte des mystères énoncés par lui mais encore incompréhensibles de son vivant, la croissance de la moisson qu'il avait semée. Faite sous la lumière de l'Esprit Saint, cette conquête n'était que l'épanouissement de la Révélation, commencée sous

118. Cf. *Lc.*, 22, 70 ; *Jo.*, 19, 7 ; *Mt.*, 27, 40. 43.
119. Cf. *Jo.*, 14, 25 s. ; 16, 12 s.

l'ancienne Alliance, cristallisée en Jésus, et portant tous ses fruits dans une prise de conscience du plan divin qui a elle-même valeur de révélation normative pour notre foi. Le reflet de cette évolution est conservé dans les écrits du Nouveau Testament, et les articles qui vont suivre aideront à en suivre la marche. Il suffisait ici de montrer que, déjà dans les évangiles synoptiques, cet écho encore archaïque du premier kérygme chrétien, nous trouvons toutes les bases de la foi de nos premiers frères. La lumière y est encore voilée, parce que Jésus ne pouvait donner la pleine révélation de son être avant la Passion et la Résurrection qui étaient l'essentiel de son œuvre. Elle y est aussi incomplète, parce que la prédication populaire, que reproduisent les Synoptiques, s'attachait moins aux déclarations les plus hautes et les plus difficiles que devait mieux retenir saint Jean. Elle n'en est pas moins assez claire pour nous assurer que Jésus lui-même s'est donné comme le Messie, le Sauveur, le Fils de l'homme préexistant et eschatologique, enfin le Fils de Dieu au sens propre du terme.

Jérusalem. P. BENOIT, O. P.

LA DIVINITÉ DU CHRIST
d'après saint Paul

D'ordinaire, saint Paul n'appelle pas le Christ : Dieu ; il réserve ce titre au Père : c'est le Père qui est « le Dieu » par excellence, celui que les Juifs adoraient depuis des siècles déjà, à l'exclusion de tout autre[1]. Leur monothéisme farouche, enraciné dans le premier commandement du Décalogue (*Ex.*, 20, 2-4), avait trouvé son expression parfaite dans cette formule du Deutéronome : « Ecoute, Israël : Iahvé, notre Dieu, est le seul Iahvé » (6,4) ; et c'est un écho de cette confession de foi au Dieu unique que l'on retrouve sous la plume de saint Paul : « Nous savons qu'il n'existe pas réellement d'idoles et qu'il n'est de Dieu que le Dieu unique... Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, *le Père*, de qui tout vient et pour qui nous sommes » (1 *Cor.*, 8, 4-6)[2].

Ce Dieu unique a cependant un fils : Jésus, le Christ. Saint Paul l'affirme souvent : « Dieu a envoyé son Fils... Il n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tousî» (*Rom.*, 8, 3-32) ; Dieu nous a appelés « à la communion de son Fils Jésus-Christ, notre Seigneur » (1 *Cor.*, 1,9), il nous a fait passer « de l'empire de ténèbres au royaume de son Fils bien-aimé » (*Col.*, 1,13). Le Christ est donc « Fils de Dieu » (*Rom.*, 1,4) ; il est « *le Fils de Dieu* » (2 *Cor.*, 1, 19)[3] ; il est « le Fils » par excellence (1 *Cor.*, 15, 28). Comment entendre cette relation particulière du Christ au Dieu unique du judaïsme ? Suppose-t-elle que, dans l'esprit de Paul, Jésus soit Dieu lui-même, égal en divinité

à son Père ? Que saint Paul ait cru à la divinité du Christ, nul n'en saurait douter. Mais certains critiques ont prétendu que l'apôtre avait conçu le Christ sur le modèle de maints héros du paganisme : homme par sa naissance, il aurait été divinisé après sa mort ; le mythe du Christ-Dieu serait né dans la conscience des hommes de la croyance au Christ-ressuscité, et c'est Paul qui aurait été le principal artisan de cette apothéose.

Les pages qui suivent ont pour but de préciser : 1) la place que tient le fait de la résurrection et de l'exaltation du Christ dans la christologie de saint Paul ; 2) comment saint Paul conçut la préexistence du Christ, Fils de Dieu. A propos de l'une et l'autre partie, il importera de souligner les attaches de la pensée paulinienne avec la prédication apostolique primitive, elle-même fondée sur le témoignage du Christ ; il sera dès lors possible de voir que saint Paul a trouvé dans la tradition chrétienne primitive l'essentiel de sa croyance en Jésus Fils de Dieu.

I. RÉSURRECTION ET EXALTATION DU CHRIST

La résurrection du Christ

Toute la pensée chrétienne primitive, y compris celle de saint Paul, fut dominée et polarisée par le fait de la Résurrection. L'Apôtre, il est vrai, ne vit pas le Christ ressuscité lors des apparitions qui s'échelonnèrent entre la Résurrection et l'Ascension ; mais en plusieurs passages de ses lettres il revendique le privilège d'avoir vu, lui aussi, le Christ ressuscité (1 *Cor.*, 9, 1), et il estime que cette apparition se situe dans la ligne de celles qui suivirent immédiatement la Résurrection (1 *Cor.*, 15, 8). Cet événement majeur, qui bouleversa la vie de Saül le persécuteur, se produisit un jour qu'il faisait route vers Damas pour y poursuivre les fidèles du Christ ; terrassé par une force mystérieuse, environné d'une lumière fulgurante, il entendit une voix lui dire : « Je suis Jésus que tu persécutes » (*Act.*, 9, 3-5 ; 22,

6-8 ; 26, 13-15). Bien souvent, Paul avait entendu le témoignage de ceux qu'il poursuivait de sa haine : « Ce Jésus que vous avez mis à mort, Dieu l'a ressuscité, nous en sommes tous témoins », mais il tenait ces gens pour des imposteurs. Aujourd'hui, la vérité l'aveugle : Jésus est là, devant lui, vivant, enveloppé de lumière et de gloire. En une intuition fulgurante, qui va le marquer pour la vie, Paul comprend que ce Jésus est bien le Messie, le chef triomphant du royaume de Dieu, comme l'annonçaient ses fidèles. Bien plus, il voit le rayonnement de sa lumière, comparable à cette gloire mystérieuse qui manifestait la présence divine, il est terrassé par la puissance qui émane de cette gloire, comme dans les théophanies de l'Ancien Testament : non seulement Jésus de Nazareth est ressuscité, mais il appartient maintenant à ce monde d'En-haut où Dieu réside.

L'exaltation du Fils

Cette intuition va orienter et féconder les développements de la réflexion apostolique. Aux yeux des apôtres, en effet, la Résurrection avait marqué l'avènement du royaume de Dieu et l'intronisation du Messie, chef de ce royaume. Mais en Israël, comme dans tout l'ancien Orient, l'intronisation d'un roi l'établissait dans un rapport d'intimité spéciale avec Dieu : il devenait son fils, et Dieu devenait son père (cf. 1 *Sam.*, 7, 14 ; *Ps.*, 89, 27-28). Cette idée avait été magnifiquement exprimée dans le Psaume deuxième ; au jour de son intronisation, le Roi-Messie s'entend dire par Dieu : « Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. » Il était dès lors normal d'appliquer cette parole du Psaume à la résurrection du Christ, qui l'avait établi et intronisé Roi sur l'Israël nouveau ; saint Paul le fait explicitement dans le discours qu'il tient devant les Juifs, à Antioche de Pisidie, au début de son premier voyage missionnaire : « Pour nous, nous vous l'annonçons : la Promesse faite jadis à nos Pères, Dieu l'a accomplie en notre faveur, à nous leurs enfants, en ressuscitant Jésus, ainsi qu'il

est écrit au Psaume deuxième : Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré. » (*Act.*, 13, 32-33).

Dans l'Ancien Testament, une telle expression ne dépassait pas le sens métaphorique. Mais déjà Jésus, on l'a vu, s'était appliqué le titre de « Fils de Dieu » dans un sens tout à fait exceptionnel. Devant l'expérience du Christ rayonnant de lumière et de gloire, transporté par sa résurrection dans la sphère du divin, « assis à la droite de Dieu », selon l'expression du Ps. 110 reprise par le Christ, les apôtres, et Paul en particulier, comprirent que le titre de Fils de Dieu du Christ ressuscité et intronisé Roi devait être compris dans un sens réel, et non métaphorique. On n'en saurait douter en parcourant les textes dans lesquels saint Paul met en évidence le fait de l'exaltation glorieuse du Christ.

Dans le prologue de l'épître aux Romains, dont les expressions et le thème général rejoignent le discours des Actes cité plus haut, saint Paul insiste encore sur la relation entre résurrection et filiation divine :

Paul, serviteur du Christ Jésus, apôtre par vocation, séparé en vue de l'évangile de Dieu... touchant son Fils, issu de la chair selon la race de David, constitué Fils de Dieu, en puissance, selon (son) esprit de sainteté, en suite de (sa) résurrection des morts, Jésus-Christ notre Seigneur (1, 1-4).

Dans ce prologue de la lettre aux Romains, saint Paul oppose deux « états » successifs qui ont jalonné la carrière du Christ : il est né de la race de David en devenant homme, il fut constitué Fils de Dieu par sa résurrection[4]. Dans sa lettre aux Ephésiens, l'apôtre se complaît dans la description de la puissance divine qui a opéré cette résurrection et cette exaltation du Christ. Il écrit ces lignes animées d'un souffle de puissance :

Puisse (Dieu) illuminer les yeux de votre intelligence pour vous faire voir... quelle extraordinaire grandeur sa puissance revêt en faveur de nous, les croyants, comme en témoigne l'énergie de la force de sa puissance, qu'il a fait agir en la personne du Christ, le ressuscitant d'entre les morts, et le faisant siéger à sa droite, dans les cieux,

bien au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout autre nom qui se pourra nommer, non seulement dans ce monde-ci, mais encore dans le monde à venir (1, 19-21).

En suite de sa résurrection, le Christ est donc exalté au-dessus de tout « nom », c'est-à-dire de tout être[5], si haut fût-il placé dans la hiérarchie des êtres célestes. Cette exaltation « au-dessus de tout nom » doit avoir quelque rapport avec le titre de Fils de Dieu dont parlait l'épître aux Romains ; ce rapprochement est en effet clairement établi par l'auteur de l'épître aux Hébreux, fidèle interprète de la pensée paulinienne[6] :

Resplendissement de la gloire (de Dieu), effigie de son être, ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante, ayant accompli la purification des péchés, s'est assis à la droite de la Majesté divine, au plus haut des cieux, devenu ainsi d'autant supérieur aux anges que le nom qu'il a reçu en partage est incomparable au leur. Auquel des anges en effet Dieu a-t-il jamais dit : Tu es mon Fils, c'est moi qui t'engendre aujourd'hui ? (1, 3-5).

Ce titre de Fils de Dieu, dont le Christ peut se prévaloir, n'est donc pas un simple titre honorifique, c'est le nom qui manifeste la place qu'il tient dans la hiérarchie des êtres, bien au-dessus de toutes les catégories célestes, non seulement actuellement créées, mais encore possibles : « non seulement dans ce monde-ci, mais encore dans le monde à venir ».

La même idée est exprimée encore dans l'hymne christologique de l'épître aux Philippiens, qui décrit en un raccourcit saisissant toute la carrière du Christ :

Lui, de condition divine,
il ne tint pas jalousement
à demeurer l'égal de Dieu.
Mais il s'anéantit lui-même,
prenant condition d'esclave,
et devenant semblable aux hommes.
S'étant comporté comme un homme,
il s'humilia plus encore,
obéissant jusqu'à la mort,
jusqu'à la mort sur une croix !
Aussi Dieu l'a-t-il exalté,

et lui a-t-il donné le Nom
pour que tout, au nom de Jésus,
s'agenouille au plus haut des cieux,
sur la terre et dans les enfers,
et que toute langue proclame,
de Jésus-Christ qu'il est SEIGNEUR,
à la gloire de Dieu le Père. (2,6-11).

Nous reviendrons plus tard sur le début de cet hymne ; qu'il nous suffise pour l'instant d'en noter le mouvement interne : saint Paul décrit d'abord les « humiliations » successives du Christ : il est devenu semblable aux hommes. bien plus, il est mort sur la croix ! Puis l'apôtre oppose à ces humiliations l'exaltation que le Christ a obtenue (par sa résurrection) et le Nom qu'il a reçu de Dieu en partage. On retrouve les idées majeures des épîtres aux Romains et aux Philippiens, mais les expressions en sont plus fortes : le Christ ne reçoit pas un nom quelconque, mais « le Nom qui est au-dessus de tout nom ». D'après le v. 11, on pense d'ordinaire au titre de *Kyrios*, de Seigneur ; mais M. le Chanoine Cerfaux a sans doute raison lorsqu'il pense que, sous la plume d'un Juif, le « Nom au-dessus de tout nom » ne peut guère signifier que le Nom ineffable du Dieu de l'Ancien Testament, celui que les Juifs n'osaient pas même prononcer : *Iahvé*[7]. On comprend dès lors que devant ce Nom, tout être, l'ensemble du monde créé, doive fléchir le genou en signe d'adoration. Mais si le Christ est dit «Fils de Dieu » en tant qu'il a reçu le Nom de Iahvé, qui était le nom propre de Dieu dans l'Ancien Testament, n'est-ce pas parce qu'en fait il peut revendiquer le privilège d'être traité à l'égal du Dieu unique ?

Mais, les articles précédents l'ont montré, « être assis à la droite de Dieu » impliquait, aux yeux des Juifs, une certaine égalité avec Dieu. Et c'est parce que le Christ revendique cette égalité avec Dieu qu'il est condamné à mort comme blasphémateur ; pour la même raison encore saint Etienne est lapidé par les Juifs. Que l'on se rappelle l'embarras des Pharisiens lorsque le Christ leur demande :

« Comment les Scribes peuvent-ils dire que le Messie est Fils de David (c'est-à-dire : un homme seulement), puisque David lui-même a dit par l'Esprit Saint : le Seigneur a dit à mon Seigneur : Siège à ma droite jusqu'à ce que j'ai mis tes ennemis sous tes pieds » (*Mc.*, 12, 35-36). L'embarras des Scribes provient justement de ce que le texte prophétique supposait le Messie Dieu et non pas homme ; il le suppose aussi « *Kyrios* — Seigneur ». Saint Paul ne fait donc que se référer aux propres paroles du Christ, les interprétant comme le Christ lui-même les avaient interprétées, lorsqu'il place le Christ au-dessus de tout être, à la droite de Dieu, lorsqu'il lui décerne le Nom au-dessus de tout nom, Iahvé, qui était le nom propre du Dieu de l'Ancien Testament, et que les Septante avait traduit par « *Kyrios* — Seigneur ».

A la droite de Dieu

En l'affirmant, saint Paul n'innove rien : il ne fait que reprendre une affirmation solennelle du Christ, comme l'avaient fait avant lui les premières communautés chrétiennes. Au matin de sa mort, devant le Grand Prêtre qui lui demande avec solennité : « Je t'adjure de nous dire si tu es le Christ, le Fils du Béni », Jésus répond : « En vérité, je vous le dis, vous verrez le Fils de l'Homme *assis à la droite de la Puissance* » (*Mc.*, 14,62). Dans cette réponse, il reprend à son compte la prophétie messianique du Psaume 110 : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : *assieds-toi à ma droite*, jusqu'à ce que je place tes ennemis sous tes pieds » (v. 1). Dès le jour de la Pentecôte, les apôtres ont compris que cette exaltation du Christ « à la droite de Dieu » a trouvé sa réalisation au jour de la résurrection; saint Pierre l'affirme en citant à son tour les paroles du Ps. 110 (*Act.*, 2, 32-36). Lorsque saint Paul écrit aux fidèles de Rome : « Le Christ Jésus, qui est mort, mieux, qui est ressuscité, *qui est à la droite de Dieu*, qui intercède pour nous » (8,34), il ne fait que reprendre, semble-t-il, une formule de la pré-

dication apostolique primitive. Et c'est encore par ces mots du Ps. 110 qu'il décrit l'exaltation du Christ, dans le passage de la lettre aux Ephésiens cité plus haut : « ... le ressuscitant d'entre les morts, *le faisant asseoir à sa droite*, dans les cieux... » (1,20) ; il écrit enfin aux Colossiens : « Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en-haut, là où est le Christ, *assis à la droite de Dieu* » (3,1). L'auteur de l'épître aux Hébreux, dit de même, dans le passage cité précédemment : « ... ayant accompli la purification des péchés, il s'est assis à la droite de la Majesté, au plus haut des cieux » (1,4). L'exaltation du Christ dont parle saint Paul, c'est donc celle-là même que le Christ avait annoncée, que le Psalmiste avait prophétisée.

Le Christ et les textes de l'Ancien Testament

Mais si le Christ a reçu en partage « le Nom qui est au-dessus de tout nom », le Nom du Dieu unique, rien ne s'oppose alors à ce que l'on rapporte à sa personne les textes sacrés de l'Ancien Testament qui concernaient Iahvé, le Seigneur. Saint Paul n'hésite pas à le faire, soit qu'il cite ces textes explicitement, soit qu'il s'y réfère par des allusions très claires.

Dans l'hymne de l'épître aux Philippiens, précédemment cité, saint Paul termine sur ces mots : « ... pour qu'au nom de Jésus *tout genou fléchisse*, des êtres célestes, terrestres et infernaux, et que *toute langue reconnaisse* de Jésus Christ qu'il est Seigneur... » Les mots soulignés sont manifestement empruntés au prophètes Isaïe, par la bouche duquel Dieu déclare : « C'est devant moi que *tout genou fléchira*, et *toute langue reconnaîtra Dieu* » (45, 23). Ces mots du Prophète s'insèrent dans un contexte tout entier consacré à exalter le Dieu unique et sauveur : Iahvé est le créateur des cieux et de la terre, c'est lui seul qui les a façonnés (vv. 18-19) ; il est le seul Dieu, Iahvé, et les idoles ne sont rien devant lui (vv. 20-22) ; lui seul peut sauver son

peuple asservi (vv. 23-25) ; toutes les idoles des païens s'écroulent (46, 1-4) ; mais Iahvé demeure le seul Dieu incomparable, qui n'a pas de pareil (vv. 5-10)[8]. C'est donc parce qu'il est le seul Dieu, le Dieu unique, que « tout genou fléchira devant lui et que toute langue le reconnaîtra pour Dieu » ; mais comment Paul, le rabbin élevé à l'école de Gamaliel, nourri à la moelle même de la Parole de Dieu, comment Paul aurait-il pu appliquer au Christ ces paroles d'adoration envers Iahvé, le Dieu unique, s'il n'avait pas eu la certitude que ce Jésus-Christ était Dieu, à l'égal de Iahvé, puisqu'il avait reçu le « Nom au-dessus de tout nom » ; il faut qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse et que toute langue reconnaisse de Jésus-Christ qu'il est « Seigneur », titre que la Bible grecque des Septante, celle dont saint Paul se servait, avait utilisé pour traduire le Nom ineffable : Iahvé.

L'épître aux Romains offre un cas analogue, et dans un contexte qui rappelle beaucoup celui de l'épître aux Philippiens. Saint Paul commence par affirmer : « Si tu confesses (reconnais) par ta bouche que Jéus (est) Seigneur et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (10, 9). La première partie de cette phrase rappelle la phrase de l'épître aux Philippiens : « Que toute langue confesse que Jésus-Christ (est) Seigneur » ; nous avons là par ailleurs l'expression d'une des plus anciennes confessions de foi chrétienne. Mais dans l'épître aux Romains, saint Paul oriente notre pensée vers l'idée de *salut :* celui qui confesse que Jésus est Seigneur sera sauvé. Pour l'affirmer, l'apôtre va recourir à un texte biblique : « Pour tous (Juifs et Gentils), c'est le même Seigneur, riche de biens pour tous ceux qui l'invoquent, car *quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé* » (10, 12-13) ; annonçant les temps messianiques et l'effusion de l'Esprit, le prophète Joël avait écrit : « Et il arrivera que *quiconque invoquera le nom du Seigneur* (*Iahvé*) *sera sauvé* » (3, 5). Saint Paul reprend donc mots pour mots la prophétie de Joël ; mais tandis que chez le Prophète, le nom du Seigneur

était le nom de Iahvé, du Dieu unique de l'Ancien Testament, saint Paul applique le texte au Christ, en vertu de ce principe que le Christ a reçu « le Nom au dessus de tout nom », le nom de Iahvé.

Ici non plus, que l'on ne s'imagine pas que saint Paul innove en rien. La transposition au profit du Christ Jésus de l'expression biblique : « Invoquer le nom du Seigneur (Iahvé) » remonte aux origines même du christianisme. Dans sa première lettre aux Corinthiens, saint Paul écrit : « Paul, apôtre par vocation... à l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe... avec *tous ceux qui invoquent le nom de notre Seigneur Jésus Christ*, en tout lieu. » (1, 1-2). Cette formule semble bien prouver que les chrétiens avaient coutume de se désigner par cette expression « Ceux qui invoquent le nom de Jésus », et ce fait est confirmé par deux passages des Actes où nous voyons que, avant même la conversion de Paul, les fidèles des diverses communautés palestiniennes étaient désignés comme : « Ceux qui invoquent le nom (du Seigneur Jésus) » (*Act.*, 9, 14. 21). Et le Père Allo écrit à ce propos[9] : « Il est très important de noter ici cette invocation du nom de Jésus-Christ qui fait l'unité des chrétiens, comme celle du nom de Iahvé faisait l'unité des Juifs. Ils adoraient donc Jésus comme Dieu. »

Il est d'ailleurs possible de retrouver dans les Actes des Apôtres l'origine de cette transposition sur le Christ de la phrase de Joël : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé ». Pour guérir le boiteux qui mendiait à la porte du Temple, saint Pierre lui dit : « Au nom de Jésus Christ de Nazareth, marche ! » Si donc le malade guérit, c'est par l'invocation du nom de Jésus ; et Pierre explique ensuite aux Juifs rassemblés à la vue du prodige : « Ce n'est pas par notre propre puissance ou piété que nous avons fait marcher cet homme ; c'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos pères, qui a glorifié son serviteur Jésus... Dieu l'a ressuscité des morts, nous en sommes tous témoins. Et c'est à cause de la foi en son Nom que ce Nom

même a rendu la force à cet homme... » (Act., 3, 13-16). Plus tard encore, devant le Sanhédrin, faisant allusion de nouveau à la guérison du boiteux, Pierre s'écrie : « C'est au nom de Jésus Christ de Nazareth, que vous avez crucifié et que Dieu a ressuscité des morts, c'est par lui que cet homme se présente guéri devant vous... et le salut ne se trouve en aucun autre, car il n'est sous le ciel aucun autre nom qui doive nous sauver » (4, 10-12). Ainsi, le miracle accompli « au nom de Jésus » prouvait à l'évidence que le Nom de Jésus, glorifié par Dieu en sa résurrection, apportait le salut aux hommes. Jésus ne réalisait-il pas alors en sa personne glorifiée les paroles que les anciens prophètes disaient de Iahvé : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (Joël, 3, 5) ? Le rapprochement était d'autant plus frappant que la guérison du boiteux s'était produite quelques jours seulement après la Pentecôte, jour où s'était effectuée cette effusion de l'Esprit annoncée par le même prophète Joël (3, 1-5) comme devant inaugurer l'ère messianique, l'ère de salut par l'invocation du Nom de Iahvé (Act., 2, 17 ss.).

Dans la deuxième lettre aux fidèles de Corinthe, saint Paul oppose les deux Alliances : l'Ancienne Alliance, conclue par Dieu au Sinaï dans la personne de Moïse, et l'Alliance Nouvelle, conclue dans la personne du Christ. Toute l'argumentation de l'apôtre tourne autour du texte de l'Exode dans lequel est racontée la théophanie du Sinaï, lorsque Dieu se manifesta à Moïse et lui révéla sa gloire (*Ex.*, 34). Une fois redescendu de la montagne sainte, Moïse devait mettre un voile sur son visage, resplendissant de la gloire divine, pour éviter d'effrayer les Israélites ; mais lorsqu'il entrait dans la Tente de la Rencontre, pour converser avec Dieu, il enlevait son voile : « Mais chaque fois que Moïse entrait devant le Seigneur (Iahvé) pour lui parler, il enlevait le voile » (34, 34). Saint Paul reprend le texte pour l'appliquer aux Juifs de son temps qui, se convertissant au Christ, comprennent le sens des Ecritures, qui

leur est ainsi « dévoilé » : « Jusqu'à maintenant, lorsqu'on lit Moïse, un voile demeure sur leur cœur ; mais chaque fois qu'il (le Juif) se tourne vers le Seigneur, le voile est enlevé » (3, 16) ; dès lors, le chrétien ressemble à Moïse, reflétant à visage découvert « la gloire du Seigneur » (3, 18). Le Christ a donc pris la place du Dieu se révélant au Sinaï, parce que Dieu l'a glorifié, lui a donné cette gloire qui, dans l'Ancien Testament, était l'apanage de Dieu, manifestation visible de son essence invisible et transcendante.

Dans leurs oracles, les prophètes avaient souvent annoncé la venue de Iahvé, à la fin des temps, pour exercer le jugement, soit contre son peuple prévaricateur, soit contre les nations persécutrices de son peuple ; plus tard, l'idée s'était généralisée, et l'on attendait la venue de Dieu pour juger tous les impies, qu'ils appartiennent ou non au Peuple Saint. Les prophètes avaient forgé une expression technique pour désigner ce jour de la venue du Dieu justicier ; c'était « Le Jour de la Colère », ou mieux encore : « Le Jour de Iahvé » (dans la traduction des Septante : le Jour du Seigneur). Dans l'épître aux Romains, saint Paul reprend l'expression, et c'est toujours « Dieu » (le Père) qui doit venir exercer le jugement « au Jour de la Colère, de la manifestation du juste jugement de Dieu » (2, 5).

Mais le plus souvent, c'est le Christ qui vient prendre la place du Dieu de l'Ancien Testament pour exercer le Jugement. Saint Paul ne dit-il pas indifféremment que tous nous devons comparaître devant le tribunal de Dieu (*Rom.*, 14, 10) ou devant le tribunal du Christ (2 *Cor.*, 5, 10) ; en ce jour-là, c'est Dieu qui infligera le châtiment (2 *Thess.*, 1, 6), mais c'est aussi bien le Christ (*Col.*, 3, 24). Dès lors, le Jour de Iahvé devient sous la plume de Paul : le Jour du Seigneur, c'est-à-dire : le Jour du Christ[10]. Dans la deuxième épître aux Thessaloniciens, l'apôtre donne une description de ce « Jour du Seigneur », qui est tissée de réminiscences bibliques dans lesquelles « le Seigneur Jésus Christ » prend régulièrement la place du « Iahvé » de

l'Ancien Testament. Il faut d'ailleurs remarquer que saint Paul part de l'idée de Dieu (le Père) venant exercer le Jugement :

Nous sommes fiers de vous auprès de toutes les Eglises de Dieu, en raison de votre constance et de votre foi au milieu de toutes les persécutions et afflictions que vous endurez. Elles sont le présage du juste jugement *de Dieu,* qui vous estimera dignes du royaume de Dieu pour lequel vous souffrez ; car c'est le propre de la *justice de Dieu* de donner en retour l'affliction à ceux qui vous affligent et le repos à vous les affligés... » (1, 4-7).

Mais maintenant, saint Paul précise : c'est le Christ qui va venir, en fait, exercer le Jugement, au « Jour du Seigneur » :

... lorsque se révélera du ciel avec les anges de sa puissance, *le Seigneur* Jésus, *dans un feu ardent, pour tirer vengeance* de ceux qui ne connaissent pas Dieu et de ceux qui n'obéissent pas à l'évangile de notre Seigneur Jésus Christ. Ils subiront, ceux-là, la peine d'une perdition éternelle, *loin de la face du Seigneur et loin de la gloire de sa puissance, lorsqu'il viendra* se faire glorifier dans ses saints et admirer en tous ceux qui auront cru... (1, 7-10).

On peut reconnaître au passage ces paroles du prophète Isaïe, annonçant le Jugement de Iahvé : « Voici que *le Seigneur* (Iahvé) viendra, comme un feu... *pour tirer vengeance,* en sa colère, et accomplir ses menaces, *dans un feu ardent* » (66, 15) ; et encore : « Cachez-vous dans la terre, *loin de la face du Seigneur* terrifiant *et loin de la gloire de sa puissance, lorsqu'il se lèvera* pour frapper la terre... » (2, 10). Et saint Paul conclut en affirmant que tout ce jugement s'exercera « afin que soit glorifié le nom de notre Seigneur Jésus » (2, 12), reprenant les propres paroles d'Isaïe : « pour que soit glorifié le nom du Seigneur (Iahvé) » (66, 5). Ici encore, saint Paul n'innove en rien : le Christ n'avait-il pas annoncé lui-même qu'il reviendrait un jour, dans la gloire de son Père, pour exercer le Jugement envers tous les hommes ? L'Ancien Testament attendait la Parousie de Iahvé, à la fin des temps ; c'est le Christ qui reviendra, comme il l'a lui-même annoncé, tenant la place de Iahvé.

Le Seigneur-Roi

Dans tous les textes que nous avons vus, le Christ est appelé par saint Paul : « le Seigneur » ; mais bien avant que l'apôtre n'écrivît ses lettres, la foi de la communauté primitive s'exprimait dans la formule « Jésus est Seigneur », et l'on retrouve jusque sous la plume de saint Paul les échos de cette confession de foi primitive (*Rom.*, 10, 9 ; 1 *Cor.*, 12, 3 ; *cf. Phil.*, 2, 11). Comme l'a noté très justement M. le chanoine Cerfaux : « Dans le Christianisme primitif, « Jésus est Seigneur » équivaut à une affirmation du règne du Christ. Cette toute première confession de foi chrétienne a joué un tel rôle que l'expression araméenne s'en est conservée. Paul rappellera cette vieille confession de foi dans ses épîtres... on y entend encore, malgré toutes les autres résonnances, l'affirmation primitive de la Royauté du Christ »[11]. Le texte le plus clair est sans doute celui de *Rom.*, 14, 9 : « Le Christ est mort et ressuscité afin de dominer (ina kurieusè) sur les morts et sur les vivants. » Cette domination ne s'étend pas seulement sur les hommes, sur le monde terrestre, mais aussi sur l'ensemble des êtres célestes ; le Christ doit être le chef, la tête, qui rassemble sous sa puissance absolument tout : les êtres qui sont sur la terre et ceux qui sont au ciel (*Eph.*, 1, 10). Finalement, il doit dominer sur l'ensemble des puissances, ces êtres mystérieux qui régnaient sur le monde et le gouvernaient dans l'économie ancienne ; saint Paul les montre vaincues par le Christ et servant à rehausser son apothéose royale : « Il a dépouillé les Principautés et les Puissances et les a données en spectacle à la face du monde, en les traînant dans son cortège triomphal » (*Col.*, 2, 15). Oui, le Christ doit régner. et détruire successivement toutes les Puissances hostiles : cette affirmation s'appuie sur le témoignage du Psalmiste : « Il (Dieu) a tout placé sous ses pieds » (*Ps.*, 8, 7 ; cf. 1 *Cor.*, 15, 27 ; *Eph.*, 1, 22) et surtout sur ce Psaume 110 qui avait annoncé prophétiquement l'exaltation du Christ et son triomphe sur tous ses ennemis : « Le Seigneur a dit

à mon Seigneur : assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je place tes ennemis sous tes pieds ; le Seigneur enverra de Sion le sceptre de ta puissance, et tu domineras au milieu de tes ennemis. » Saint Paul peut donc affirmer de son côté : « il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il place tous les ennemis sous ses pieds. Et la mort sera détruite, dernier ennemi ! » (1 *Cor.*, 15, 25-26). Les Juifs attendaient l'avènement du Royaume de Iahvé, c'est le Christ qui va régner sur le monde.

Conclusion

Pour prouver que, aux yeux de Paul, Jésus Christ est égal à Iahvé, le Dieu de l'Ancien Testament, il ne suffit pas de constater que l'apôtre dit du Christ ce que les textes sacrés disaient de Iahvé, que l'apôtre substitue la personne du Christ à celle de Iahvé, dans les citations qu'il fait de l'Ancien Testament. Il faut s'efforcer d'entrer dans le courant même de la réflexion chrétienne primitive, dont saint Paul n'a fait que reprendre les grandes lignes, à partir des *faits* qui ont été à l'origine de cette réflexion. Or le fait essentiel, c'est celui de la Résurrection ; en ce jour-là s'est réalisée la prophétie du Psaume 110, que le Christ lui-même avait reprise à son compte : « Vous verrez le Fils de l'Homme assis à la droite de la Puissance » ; mais ces paroles divines, adressées au Messie-Seigneur (Le Seigneur a dit à mon Seigneur), impliquaient la divinité du Messie, comme il ressort clairement de la discussion que Jésus eut avec les Juifs à propos de ce texte.

En plus de ce fait essentiel, il y en eut beaucoup d'autres, dans lesquels les premiers chrétiens pressentaient que le Christ se substituait au Dieu de l'Ancien Testament, à Iahvé : c'est par l'invocation du Nom de Jésus que le salut est offert désormais aux croyants, comme la guérison du boiteux du Temple l'a prouvé ; c'est le Christ assis à la droite de Dieu qui envoie l'Esprit ; c'est le Christ qui resplendit de cette gloire qui était jadis l'apanage du Dieu de

l'Ancien Testament, de Iahvé ; c'est le Christ encore qui reviendra à la fin des temps pour juger les vivants et les morts, comme cela était annoncé de Iahvé. Dès lors, il était légitime de comprendre que Jésus de Nazareth, le Christ, pouvait revendiquer réellement le Nom ineffable, le Nom de Iahvé ; il est bien « le Seigneur » ; et toute la création peut et doit courber le genou devant lui, en signe d'adoration : « Dieu l'a exalté et lui a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse, dans les cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue proclame de Jésus-Christ qu'il est SEIGNEUR, à la gloire de Dieu le Père. »

II. LE FILS DE DIEU PRÉEXISTANT

Dieu, depuis toujours

On a noté l'importance de la résurrection dans cette prise de conscience de la divinité du Christ par les premières communautés chrétiennes. Les expressions de saint Paul sont même troublantes : le Christ a été « *constitué* Fils de Dieu, en puissance,... en suite de sa résurrection » (*Rom.*, 1,4) ; au jour de la résurrection, s'est réalisée la parole du *Ps.* 2 : « Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (*Act.*, 13, 33) ; c'est au jour de son exaltation que le Christ *a reçu* le Nom au-dessus de tout nom (*Phil.*, 2, 10). Devons-nous en conclure qu'aux yeux de saint Paul, le Christ n'est devenu Fils de Dieu, Dieu lui-même, qu'au jour de sa résurrection ? Le Christ n'était-il qu'un homme, mis en possession du caractère divin et des prérogatives divines par la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts et l'a exalté à sa droite, au plus haut des cieux ? (*Eph.*, 1, 19-20). Non, malgré le ton de ces formules, dont nous aurons à rendre compte plus loin, saint Paul croit à la préexistence du Christ, et à sa préexistence comme Fils de Dieu, comme Dieu.

Le titre de *Kyrios*, nous l'avons vu, implique la domina-

tion du Christ sur le monde entier, céleste et terrestre. D'une façon plus précise, selon les prophéties des Psaumes 110 et 2, le Roi-Messie doit vaincre successivement tous ses ennemis, toutes les Nations qui s'étaient révoltées contre Dieu, et les réduire en servitude. Or, dans les oracles du deuxième Isaïe, Iahvé apparaît aussi comme le dominateur des Nations, les tenant toutes en sa puissance et faisant d'elles ce qu'il veut ; et cette domination de Iahvé est fondée sur *sa puissance créatrice :* c'est parce que Iahvé est le créateur de l'univers qu'il en est aussi le Roi, le maître absolu.

> Iahvé habite au dessus du cercle de la terre,
> d'où les habitants paraissent des sauterelles.
> C'est lui qui a tendu les cieux comme une toile
> et les a déployés comme une tente habitable.
> Il réduit les princes à rien,
> il anéantit les juges de la terre...
> D'après qui pourriez-vous m'imaginer
> et qui serait mon égal, dit le Saint ?
> Levez les yeux là-haut et regardez :
> qui a créé tous ces astres,
> sinon celui qui déploie en ordre leur armée
> et qui les appelle tous par leur nom ? (40, 22-26).

On retrouve les mêmes idées exprimées au chapitre 45 : Dieu est le créateur du ciel et de la terre (vv. 18-19), et c'est pourquoi toutes les Nations viendront faire leur soumission, détruisant leurs vaines idoles (vv. 20-22), tandis que tout genou fléchira devant Iahvé et toute langue confessera qu'il est le seul Dieu (vv. 23-24) ; on reconnaît le passage d'Isaïe cité par saint Paul à la fin de son hymne christologique de l'épître aux Philippiens. Si donc Iahvé est adoré comme le maître de toute la terre et de toutes les Nations, c'est parce qu'il est le créateur de l'univers. Et de même du Christ : il a été intronisé Roi-Messie, au jour de sa résurrection, parce qu'en fait c'est par lui que tout l'univers fut créé. Dans la première épître aux Corinthiens, saint Paul met explicitement le titre de Seigneur en relation avec la puissance créatrice du Christ ; après avoir solennel-

lement affirmé l'unité de Dieu, opposée à la multiplicité des idoles païennes, l'apôtre poursuit[12] :

Pour nous, un seul Dieu, le Père, de qui tout, et nous pour lui ; un seul Seigneur (kyrios), par qui tout, et nous par lui.

Si le Père est le principe et la fin de toutes choses, le Seigneur est celui par qui tout (*ta panta* : absolument tout) a été fait. Dans sa lettre aux Colossiens, saint Paul développe la même idée :

Dieu nous a arrachés à l'empire des ténèbres pour nous transporter dans le royaume de son Fils bien-aimé... Lui qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, car c'est en lui que tout fut créé, dans les cieux et sur la terre, les êtres visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances : tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses, et tout subsiste en lui (1, 13-17).

Pour comprendre ces paroles de l'apôtre, il faut les replacer dans le contexte de pensée qui leur a donné naissance. Les fidèles de Colosses s'étaient laissés contaminer par des doctrines hétérodoxes, des spéculations sur les Puissances cosmiques annonçant déjà la Gnose du second siècle. Dans leurs erreurs, ils allaient jusqu'à assimiler le Christ à ces Puissances supra-terrestres, discutant pour savoir quel rang il pouvait occuper parmi elles. Saint Paul coupe court à ces spéculations dangereuses en affirmant avec force la transcendance du Christ : il ne peut pas être comparé à ces Puissances célestes, il les dépasse et les domine toutes, il est d'un autre ordre qu'elles. La raison en est que tout, les êtres célestes aussi bien que les terrestres, tout a été créé par le Christ, en lui et pour lui. Tout être ne peut subsister que dans le Christ, y compris ces puissances célestes, objet des spéculations des fidèles de Colosses. Voulant affirmer la supériorité absolue du Christ sur toutes les hiérarchies célestes, saint Paul est amené à en préciser l'origine transcendante : il échappe à l'ordre du créé, puisque tout fut créé par lui ; « Il est avant toutes choses », ce qui doit s'entendre non seulement d'une priorité chronologique, mais encore d'une priorité ontologique : l'ensemble du

monde est de l'ordre du créé, le Christ n'est pas « créature », il fut « engendré avant toute créature »[13]. Il est le Fils incréé par qui tout fut créé.

Saint Paul précise encore : « Il est l'image du Dieu invisible ». De soi, cette expression ne souligne pas nécessairement la divinité du Christ ; ailleurs Paul n'affirme-t-il pas, en référence à *Gen.*, 1, 27-28, que l'homme est l'image et la gloire de Dieu » (1 *Cor.*, 11,7) ? Pourtant, l'apôtre distingue nettement le cas d'Adam et le cas du Christ, le « dernier Adam » ; toujours en référence à la Genèse, il oppose le premier Adam, qui est « de la terre », au deuxième homme (le Christ), qui est « du ciel » (1 *Cor.*, 15,48). Le Christ serait-il donc « image de Dieu » parce qu'il est «du Ciel», en vertu de son origine transcendante de Fils de Dieu ? On l'affirme souvent, mais il ne semble pas que le texte des Corinthiens permette de le dire. La pensée de Paul se meut dans un contexte de résurrection et lorsqu'il dit que le « deuxième homme est du ciel », il ne pense pas tant à son origine transcendante de Fils qu'à son état actuel de Christ glorifié dans son corps, comme cela ressort nettement des passages semblables de *Phil.*, 3, 20-21 et *Col.*, 3, 1-4. C'est en ce sens également qu'il faut interpréter les autres textes dans lesquels le Christ est dit « image de Dieu » en vertu de la gloire qu'il a reçue, de sa gloire de ressuscité (2 *Cor.*, 3,18 et 4, 4-6).

Dans l'épître aux Colossiens, le contexte est différent : il n'est pas question, au moins dans le passage qui nous occupe, de la gloire du ressuscité. Pour interpréter la pensée de saint Paul, il faut plutôt faire appel aux textes sapientiaux de l'Ancien Testament, dont saint Paul a subi l'influence manifeste. Au livre des Proverbes, la Sagesse tisse elle-même son éloge : elle fut fondée « dès le commencement, avant l'origine de la terre » ; elle ne fut pas elle-même créée, mais enfantée, avant tout ce qui existe sur la terre ; elle coopéra à l'œuvre créatrice (*Prov.*, 8, 22-30).

On retrouve les idées majeures que Paul applique au Christ en *Col.*, 1, 15-17. Ailleurs encore, la Sagesse est représentée comme « le souffle de la puissance de Dieu, une pure émanation de la gloire du Tout-Puissant, le resplendissement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu, l'image de sa bonté » (*Sag.*, 7, 25-26). Le Christ n'est-il pas alors « image du Dieu invisible » comme la Sagesse divine était « reflet de la gloire, resplendissement, image » de Dieu ? L'auteur de l'épître aux Hébreux nous oriente dans ce sens lorsqu'il parle du Fils « que Dieu a constitué héritier de toutes choses, par qui il a fait les siècles ; lui qui est le rayonnement de la gloire (de Dieu) et l'empreinte de sa substance, portant tout par la parole de sa puissance » (1, 2-3). Comme la Sagesse divine donc[14], le Christ est « image du Dieu invisible » non seulement en vertu de la gloire qui l'envahit au jour de sa résurrection, mais parce qu'il est le Fils engendré du Père avant tous les siècles. On voit combien les spéculations juives sur la Sagesse, qui tendaient à faire de cette Sagesse une personnalité distincte de Dieu, ont aidé les premiers chrétiens et saint Paul, à prendre conscience de la préexistence divine du Christ.

La mission du Fils

Là encore, les livres de l'Ancien Testament avaient frayé les voies et préparé cette identification entre Jésus de Nazareth et la Sagesse divine. N'était-il pas dit de la Sagesse que Dieu devait un jour *l'envoyer* sur la terre, pour venir en aide aux hommes et leur communiquer les biens célestes ? De même de la Parole divine, que la pensée juive identifiait pratiquement avec la Sagesse, il était dit qu'elle devait être envoyée sur la terre. Or, bien souvent, le Christ avait répété à ses disciples qu'il avait été envoyé par son Père. Et saint Paul ne fait que reprendre le thème lorsqu'il affirme, dans l'épître aux Romains : « Ce que ne

pouvait la Loi, que la chair rendait impuissante, Dieu l'a fait en envoyant son Fils dans une chair semblable à celle du péché » (8, 3) ; et mieux encore, dans l'épître aux Galates : « Mais une fois les temps révolus, Dieu envoya son Fils né d'une femme, né sujet de la Loi, pour racheter les sujets de la Loi et faire de nous des fils adoptifs » (4, 4). Dieu devait envoyer sa Sagesse, sa Parole, engendrée avant tous les siècles ; Dieu envoya son Fils, Sagesse de Dieu, ce Fils qui préexistait en Lui, antérieurement à toute créature terrestre ou céleste.

Dès lors, il est clair que ce Fils, engendré par Dieu avant tous les siècles, ne peut être que Dieu lui-même. Dans l'hymne de la lettre aux Philippiens, retraçant la carrière du Christ, saint Paul l'affirme avec force. Le Christ était « de condition divine », ou, pour reprendre une expression plus proche de la lettre du texte grec : « en forme de Dieu » ; mais il s'anéantit lui-même, prenant forme d'esclave, devenant semblable aux hommes, sans se prévaloir de cette « égalité avec Dieu » qu'il aurait pu revendiquer. « Le Christ n'a d'autre manière d'être, en dehors de son humanité, qu'une manière d'être divine. C'est en Dieu qu'il a son être et ceci lui donne d'être comme Dieu, à l'égal de Dieu ; par conséquent d'avoir le droit strict, un droit de nature, aux privilèges de Dieu, la majesté, la gloire, et la puissance dans le cosmos. Son humilité consistera à ne pas vouloir acquérir ces privilèges autrement que par la voie de la soumission et de l'obéissance »[15].

Les formules trinitaires

Cette foi au Christ, Fils de Dieu, Dieu lui-même, trouve son expression parfaite dans ces formules où le Christ-Seigneur apparaît, aux côtés de l'Esprit, sur le même rang que Dieu (le Père) : le Christ et l'Esprit se distinguent de Dieu, puisqu'ils sont nommés à côté de lui ; mais saint Paul les place côte à côte, intentionnellement, dans des formules parallèles, pour bien montrer que Dieu, le Sei-

gneur et l'Esprit font partie du même ordre divin. Dans la lettre aux Ephésiens, il écrit :

> Il y a un seul corps et *un seul Esprit...*
> *Un seul Seigneur,* une foi, un baptême.
> *Un seul Dieu et Père* de tous,
> qui est sur tous et par tous et en tous (4, 5-6).

De même, dans la première lettre aux Corinthiens, voulant affirmer l'unité de l'Eglise dans la diversité des charismes, l'apôtre s'exprime en ces termes :

> Il y a diversité de charismes, mais *le même Esprit ;*
> diversité de ministères, mais *le même Seigneur ;*
> diversité d'opérations, mais c'est *le même Dieu* qui opère tout en tous (12, 4-6).

Et dans le verset qui clôt la deuxième lettre aux Corinthiens :

> Que la grâce *du Seigneur Jésus-Christ,*
> et l'amour *de Dieu,*
> et la communion *du Saint Esprit,*
> soient avec vous tous. (13, 13).

Le Fils soumis au Père

Pour saint Paul donc, on n'en saurait douter, le Christ était Dieu, et de toute éternité. Il n'empêche que la théologie de saint Paul n'a pas encore atteint à la perfection de celle d'un saint Jean, au moins quant à son expression : les formules en sont moins nettes, moins précises, moins dégagées de l'humain. Les raisons de ce fait sont multiples.

Tout d'abord, ne l'oublions pas, l'humanité du Christ ne s'est pas estompée, et comme évanouie des perspectives chrétiennes, à mesure que l'on prenait mieux conscience de sa divinité ; le Christ demeure à la fois Dieu et homme, véritablement Dieu, mais aussi véritablement homme. D'autre part, les disciples et les apôtres sont toujours restés sous l'impression de ce qu'ils avaient pu voir et connaître en premier du Christ : un homme. dont ils pressentaient

déjà la grandeur supra-terrestre, mais qui n'en était pas moins un homme, mangeant et buvant avec eux, en proie aux fatigues de la route et aux tristesses du cœur. Quand ils parlent de lui, ils ne prennent pas la peine de distinguer, comme nous maintenant, entre le Christ-Dieu et le Christ-homme : le Christ, le Fils de Dieu, le Seigneur, c'est ce Jésus de Nazareth qui a vécu parmi eux, qui s'est abaissé jusqu'à apparaître sur la terre « en condition de serviteur », comme un homme. Saint Paul n'échappe pas à la loi commune, d'où ces expressions qui semblent rabaisser le Christ au rang de simple créature : c'est Dieu (le Père) qui a ressuscité le Christ ; Dieu est le Dieu de Notre Seigneur Jésus Christ (*Eph.*, 1, 17) ; Dieu est le chef du Christ, comme le Christ est le chef de l'homme (*1 Cor.*, 11, 3). Et comme Jésus avait pu dire lui-même que nul ne connaît l'heure du jugement, ni les Anges, ni même le Fils, ainsi Paul peut dire qu'à la fin des temps, « lorsque Dieu aura tout soumis au Fils, alors, même le Fils fera sa soumission entre les mains de Celui qui lui aura tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (*1 Cor.*, 15, 28).

N'oublions pas non plus l'importance que le fait de la résurrection a tenu dans la prise de conscience par les apôtres et les disciples de la divinité du Christ ; mais cette résurrection a atteint le Christ essentiellement dans son humanité ; d'où encore cette perspective est restée, que le Christ a été « constitué », établi « Seigneur » à partir de sa résurrection. D'ailleurs, ce titre de Seigneur, on l'a noté, impliquait essentiellement l'idée de domination sur le monde, sur tous les ennemis. Mais, réellement, le Christ n'a commencé à régner, à dominer, qu'à partir de sa résurrection. D'où l'importance donnée à la résurrection dans les formules décrivant son exaltation. Même dans l'épître aux Romains, l'expression « Il a été constitué Fils de Dieu... en suite de sa résurrection » doit se comprendre à cette lumière ; saint Paul ne spécule pas sur le mystère de l'Incarnation : deux natures unies dans l'unité de la

personne divine ; il considère surtout la réalisation de la prophétie du Psaume deuxième, le Psaume messianique entre tous : « Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré »[16] ; or, tout le Psaume a pour but de décrire l'intronisation du Roi-Messie et sa domination sur les Nations révoltées contre Dieu.

Malgré l'équivoque de certaines formules, qu'il faudrait se garder d'interpréter à la légère, Paul a donc cru en la divinité du Christ ; il a admis que le Christ préexistait auprès de Dieu, lui-même « en forme de Dieu », engendré avant tous les siècles. Cette foi en la divinité du Christ, il ne l'a pas inventée, sous l'influence des religions païennes : il l'a puisée dans les propres paroles du Christ, dans son expérience du chemin de Damas, et enfin dans les traditions qu'il reçut de la chrétienté primitive.

Fribourg. M.-E. Boismard, o. p.

NOTES

1. Deux textes font exception. Tout d'abord, la doxologie de Rom., 9, 5, dans laquelle le terme de « Dieu » devrait logiquement se rapporter au Christ ; l'interprétation de ce texte est toutefois controversée, et beaucoup d'auteurs, même catholiques, préferent le rapporter au Père ; devant l'équivoque, il n'est pas possible de s'appuyer sur ce texte pour prouver, de façon apodictique, la croyance de Paul en la divinité du Christ.

L'autre texte est celui de l'épître à Tite (2, 13) : « Nous attendons la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire du grand Dieu et de notre Sauveur Jésus Christ, qui s'est livré lui-même pour nous... » On pourrait presque traduire : « ... la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur, Jésus-Christ. » Notons toutefois que l'origine paulinienne immédiate des épîtres pastorales est controversée.

2. Voir encore Eph., 4, 6.

3. Voir encore : Gal., 2, 20 ; Eph., 4, 13.

4. Pour éviter de faire dire à saint Paul que Jésus ne fut constitué Fils de Dieu qu'à la résurrection, ce qui laisserait supposer qu'il ne l'était pas auparavant, la plupart des auteurs modernes joignent l'expression « en puissance » à l'expression « Fils de Dieu » ; il faudrait comprendre alors : il fut constitué, non pas « fils de Dieu » simplement, mais « Fils de Dieu en puissance » ; c'est-à-dire : il fut restitué dans la puissance qui convenait à sa qualité de Fils de Dieu. Mais d'après les textes semblables cités ici, il est clair que saint Paul entend : « Il fut constitué Fils de Dieu » sans restriction de sens. Nous verrons plus loin comment expliquer cette formule.

5. Pour les Sémites, en effet, le nom est l'expression même de la personne ; on pourrait presque dire : le substitut de la personne.

6. Les textes bibliques sont cités d'ordinaire d'après la traduction de la Bible de Jérusalem ; nous nous sommes parfois permis de légères modifications.

7. Dans son ouvrage : *Le Christ dans la théologie de saint Paul,* (*Lectio Divina*, 6), Paris, 1951, pp. 296 et 352. Les rapprochements entre cet hymne christologique et plusieurs chapitres du deuxième-Isaïe, notés par M. le Chanoine Cerfaux, sont particulièrement suggestifs.

8. Voir aussi : 45, 5 « Je suis le Seigneur Dieu, et il n'y a pas de Dieu autre que moi ».

9. Dans son commentaire sur la première épître aux Corinthiens (Etudes Bibliques).

10. Cf. : 1 Cor., 1, 7-8 ; 4, 5 ; 5, 5 ; 2 Cor., 1, 14 ; Phil., 1, 6. 10 ; 2, 16 ; 1 Thess., 3, 13 ; 4, 15-16 ; 5, 2. 23.

11. *Op. cit.* p. 75.

12. Nous gardons au texte sa concision qui en fait la force.

13. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'expression du texte des Colossiens : « Premier-né de toute créature » ; Paul insiste tellement sur l'idée que *tout* fut créé par le Christ, qu'il ne peut dire que le Christ soit la première des créatures. Le génitif *pasès ktiseôs* ne peut être qu'un génitif de comparaison, régi implicitement par le *protos* de *Prôtotokos*, qu'il faut prendre alors au sens temporel : né avant toute créature.

14. Cf. 1 Cor., i, 24.

15. Cerfaux, *op. laud.* p. 291.

16. Ceci découle d'une comparaison entre le prologue de la lettre aux Romains et le discours de saint Paul rapporté au chapitre 13 des Actes des Apôtres, comme nous l'avons montré ailleurs.

LA DIVINITÉ DU CHRIST D'APRÈS SAINT JEAN

Le mot qui chez saint Jean se rapproche le plus de ce que recouvre notre terme abstrait de divinité est le mot de « gloire ». S'il est moins précis, il est en revanche infiniment plus riche en puissance d'évocation concrète. Il dérive de l'Ancien Testament. Dans la Bible, « la gloire de Dieu » désigne le rayonnement redoutable et le poids écrasant de l'être divin. C'est Dieu lui-même se manifestant dans toute sa majesté et toute sa force.

Le Nouveau Testament l'a transféré au Christ. Mais les évangiles synoptiques le réservent presque toujours au Fils de l'Homme venant sur les nuées du ciel à la Parousie dans l'éclat de sa puissance. Saint Luc seul l'applique en deux circonstances à Jésus dès sa vie terrestre : dans la nuit de Noël, la gloire de Dieu enveloppe le berceau du Messie ; à la Transfiguration le Christ apparaît éblouissant de gloire. Mais ce n'est là encore qu'une sorte d'anticipation prophétique de la résurrection. Saint Jean au contraire attribue la gloire d'une façon habituelle à Jésus « demeurant parmi nous ». Jean a « vu »[1] cette gloire et il en rend témoignage. Elle est apparue dans les miracles, comme en des « signes », qui la « manifestent »[2], qui montrent le pouvoir souverain donné à Jésus par le Père et qui signifient qu'en lui Dieu est là, présent et agissant. Mais pour Jean, la gloire rayon-

(1) 1, 14. (2) 2, 11.

ne surtout de la Passion. Celle-ci est proprement « l'heure », où le Fils de l'Homme est « élevé » et « glorifié »[3]. Pourtant cette « élévation » n'est que le signe de la glorification invisible du Christ par sa résurrection. Par celle-ci, Jésus est enfin glorifié de la gloire qu'il avait près du Père avant que fût le monde[4]. Cependant tout ne s'achève pas là. Jésus veut que les siens soient avec lui dans cette gloire. Dès maintenant il la leur communique en participation : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un »[5]. La gloire du Christ rayonnant sur ses disciples est le principe de leur unité. Jésus est « glorifié en eux ». Plus tard enfin, ils contempleront sa gloire dans tout son éclat : « Père, je veux que là où je suis, ils soient aussi avec moi, pour qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde »[6].

Etudier la divinité du Christ dans saint Jean reviendra à déterminer le sens attaché par l'évangéliste à cette notion de la gloire de Jésus. Mais pour comprendre ce que saint Jean met réellement sous ce terme, l'étude du seul mot ne suffit pas. Il faut encore s'efforcer de scruter le mystère de la personnalité de Jésus, telle que saint Jean nous la présente, et les formules comme l'Envoyé, le Fils de l'Homme, le Fils de Dieu, le Verbe, par lesquelles il le traduit. Le mot de « gloire » représente en effet la synthèse de tout cet ensemble. Notons seulement que le transfert au Christ sur terre de ce mot réservé dans les Synoptiques à la glorification eschatologique du Fils de l'Homme signifie déjà que pour saint Jean « la gloire » touche à l'être même de Jésus, à ce qui est en lui au-delà de l'apparence et ne se révèle qu'à la foi. Notons aussi ce qu'a de singulier ce transfert à un homme d'un vocable, qui définissait autrefois Dieu même se manifestant dans sa puissance. A aucun prophète, aucun

(3) 12, 33-34. (4) 17, 5 (5) 17, 22.
(6) 17, 24.

roi, aucun prêtre, aucun homme la Bible n'a jamais rien attribué de pareil. D'aucun elle n'a jamais écrit une phrase qui ressemble même de loin à celle-ci : « Il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui »[7]. La gloire dans la Bible appartient au vocabulaire des théophanies. L'appliquer à Jésus ne peut signifier qu'une chose, c'est qu'en Jésus Dieu est apparu sur la terre et s'est révélé dans sa puissance. De fait, saint Jean souligne l'identité de la gloire de Jésus et de la gloire de Dieu : « Dieu a été glorifié en lui »[8] : « si tu crois, tu verras la gloire de Dieu »[9]. Reste à déterminer la nature du lien qui unit en une seule ces deux gloires. Saint Jean le dit dès son prologue : c'est le rapport de Père à Fils ; sa gloire, Jésus la « tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité »[10]. D'ores et déjà nous savons donc par ce mot de gloire, que pour saint Jean l'évangile est le récit d'une théophanie, où le feu, le tonnerre et l'éclair cèdent la place au visage d'un fils d'homme, qui appelle Dieu son Père, Jésus.

I. LES DIMENSIONS DE LA PERSONNALITÉ DE JÉSUS

« Celui dont il est parlé dans la Loi de Moïse et dans les prophètes. »

Jésus apparaît chez saint Jean comme le centre et la fin des Ecritures. C'est ainsi que Philippe le présente à Nathanaël : « Celui dont il est parlé dans la Loi de Moïse et dans les prophètes, nous l'avons trouvé ! C'est Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth »[11]. Jésus prend lui-même à son compte cette affirmation dans ses discussions avec les chefs religieux du judaïsme : « Vous scrutez les Ecritures dans lesquelles vous pensez avoir la vie éternelle. Or elles témoignent de moi... Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, car c'est de moi qu'il a écrit »[12].

---

(7) 2, 11. (8) 13, 31. (9) 11, 40.
(10) 1, 14. (11) 1, 45. (12) 5, 39 et 46.

Ce témoignage des Ecritures ne désigne pas seulement pour saint Jean l'annonce prophétique des faits et gestes accomplis par Jésus : annonce par exemple de son entrée messianique à Jérusalem[13], de sa Passion en bien de ses traits[14], de sa résurrection[15]. Il désigne aussi, et beaucoup plus profondément encore, les figures prophétiques du Christ, dont les Ecritures sont pleines. Il signifie que l'histoire d'Israël est tout entière rapportée à Jésus, qu'elle n'a de sens, de cohésion et de valeur qu'en lui et par lui.

Cette histoire sainte n'est pas évoquée de façon suivie et méthodique, mais par allusions, en rapport avec les fêtes liturgiques, au hasard des discussions de Jésus avec les Juifs. Tous les points culminants en apparaissent pourtant tour à tour. D'abord l'histoire des patriarches. La geste d'Abraham apparaît au chapitre huitième. Le thème surgit dans une discussion sur les vrais fils d'Abraham. Jésus démontre aux chefs juifs qu'ils sont les fils du diable, homicide et menteur. Lui, il est « le Fils », entrevu par le patriarche ; c'est lui qu'annonçait comme une joyeuse espérance la naissance d'Isaac : « Abraham, votre père, exulta à la pensée de voir mon Jour. Il l'a vu et il s'est réjoui ».

Le personnage d'Isaac est peut-être évoqué dans l'entretien avec Nicodème : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique... »[16]. La formule rappelle la demande de Dieu à Abraham : « Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes... et offre-le en holocauste », Jésus est le Fils unique dont Dieu attendait le sacrifice et qu'il se réservait de donner lui-même pour le salut du monde.

La geste de Jacob apparaît en deux passages. D'abord à la vocation de Nathanaël. Celui-ci s'étonne de la clairvoyance surnaturelle du Christ : « Tu verras mieux encore, lui dit Jésus. En vérité, en vérité, je te le dis, vous verrez le

---

(13) 12, 4 s. (14) 16, 32 ; 19,24 ; 19, 28 ; 19, 36 ; 19, 37. (15) 20, 9. (16) 3, 16.

ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'Homme »[17]. L'allusion au songe de Jacob est claire. Le patriarche avait vu dans son sommeil le ciel uni à la terre ; sur une échelle montaient et descendaient des anges de Dieu. En Jésus s'accomplit ce rêve. Nathanaël, « l'authentique fils d'Israël »[18] verra de ses yeux ce que son ancêtre n'avait vu qu'en songe et en figure : le ciel ouvert et réellement uni à la terre en la personne de Jésus. La geste de Jacob est encore présente à la scène de la Samaritaine. Assis près du puits donné par le patriarche à son fils Joseph, Jésus promet à la femme le don d'une source d'eau vive : « Serais-tu plus grand que notre père Jacob, qui nous a donné ce puits... ? » demande alors la femme[19].

La geste de Moïse est évoquée avec beaucoup plus d'ampleur ; au point même que certains ont pensé y voir le centre même du quatrième évangile. Le personnage du législateur est nommé plus souvent que tout autre. Mais la révélation dont il a été l'intermédiaire est rapportée et subordonnée à la révélation de Dieu dans le Fils unique, le don de la Loi au don de la grâce en Jésus-Christ, l'alliance du Sinaï à l'Incarnation[20]. C'est celle-ci que visaient les Ecritures mosaïques et Moïse se dressera en accusateur des incrédules, qui n'ont pas su le comprendre : « Votre accusateur sera Moïse en qui vous avez mis votre espoir »[21].

Les principaux événements de l'Exode sont rapportés à Jésus. Le Christ en croix est comparé au serpent d'airain, dressé par Moïse pour guérir les Hébreux mordus par les serpents du désert[22]. Un miracle, le don de la manne, avait sauvé les Hébreux de la faim. Les psaumes, les livres sapientiaux avaient magnifié ce pain céleste, ce pain des anges, et en avaient célébré les vertus merveilleuses. Jésus lui-même reprend l'exégèse de cette page de l'Exode et en révèle le sens véritable : « Ce n'est pas Moïse qui vous a donné le

---

(17) 1, 50-51. (18) 1, 47. (19) 4, 12.
(20) 1, 17. (21) 5, 45. (22) 3, 14.

pain du ciel ; c'est mon Père qui vous donne le pain du ciel, le vrai ; car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde »[23]. La manne mosaïque n'était qu'une figure de Jésus descendu du ciel par l'Incarnation.

Il en va de même de cette eau, que Moïse sur l'ordre de Dieu, avait fait jaillir miraculeusement du rocher, pour étancher la soif des Hébreux. La tradition juive célébrait ce prodige. La liturgie de la fête des Tentes en commémorait chaque année le souvenir. En relation avec cette liturgie, Jésus, debout, dans le Temple, lança à pleine voix, nous dit saint Jean : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi ! »[24]. Le rocher mosaïque n'était qu'une figure prophétique de Jésus et l'eau un symbole de l'Esprit-Saint répandu par lui à profusion sur les croyants.

Une colonne de feu avait précédé les Hébreux dans leur marche au désert. Le livre de la Sagesse commentant le fait y voyait une figure de « la lumière incorruptible » de la Loi, répandue sur le monde par le peuple saint. Jésus s'approprie l'événement. Il se proclame « la lumière du monde »[25]. De soi, l'image symbolise le salut messianique et la vie éternelle ; mais Jésus ajoute : « Qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, il aura la lumière de la vie ». Cette lumière qui marche en avant comme un guide rappelle la colonne de feu. Jésus est le guide, qui mène le peuple de Dieu vers la vie.

Bien des fois l'Ecriture avait comparé le peuple élu à un troupeau conduit par son pasteur. L'image avait été appliquée à l'Exode. Ce souvenir n'est pas étranger à l'allégorie du bon pasteur. Jésus est le pasteur véritable du troupeau de Dieu. Moïse, Aaron, tant d'autres après eux,

---

(23) 6, 32-33. (24) 7, 37-38. (25) 8, 12.

n'en étaient que des ébauches. Tout un thème scripturaire prend ici en Jésus son vrai sens[26].

Il faut en dire autant de l'image du cep. La vigne était l'un des symboles utilisés par les prophètes pour décrire les relations d'Israël avec son Dieu. Il servait d'ordinaire à exprimer la déception divine devant les fruits amers issus du cep choisi. Le psaume 80 le joignait aux souvenirs de l'Exode. Jésus encore une fois reprend cette image, mais pour déclarer : « C'est moi, le vrai cep... Vous êtes les sarments. Qui demeure en moi comme moi en lui porte beaucoup de fruit »[27]. Jésus est le cep qui ne décevra pas l'attente divine. En lui l'humanité portera le fruit depuis toujours espéré par Dieu de son peuple et toujours refusé.

Mais une figure de l'Exode domine de façon frappante tout le quatrième évangile : celle de l'agneau pascal. Cet agneau mangé dans chaque famille israélite le soir du 14 Nisan selon un rituel séculaire rappelait chaque année comment Israël, protégé contre l'épée de l'ange exterminateur par le sang de l'agneau, avait quitté la terre de servitude pour entreprendre, sous la conduite de son Dieu, sa marche vers la Terre sainte. Comme celui de la manne, celui de l'eau jaillie du rocher, de la nuée, du serpent, du troupeau, du cep, ce souvenir est rapporté à Jésus. Dès le seuil de l'évangile, Jean Baptiste désigne à deux de ses disciples, par ces mots pleins de mystère, Jésus qui vient vers lui : « Voici l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde »[28]. Cette parole rappelle d'abord, il est vrai, le Serviteur de Dieu chargé des péchés des hommes et offert pour eux en agneau expiatoire. Mais il est hors de doute que l'évangéliste a voulu aussi rapprocher cette image de celle de l'agneau pascal. Nous verrons plus bas tous les liens qui rattachent en effet la Passion du Christ à la Pâque.

---

(26) 10, 1-16. (27) 15, 1-8. (28) 1, 29.

Non seulement toute la littérature prophétique est rapportée à Jésus, mais tous les prophètes eux-mêmes comme les patriarches semblent comme s'effacer devant lui : « Abraham est mort, les prophètes aussi et tu dis : Si quelqu'un garde ma parole, il ne goûtera jamais de la mort. Es-tu donc plus grand qu'Abraham, notre père, qui est mort ? Les prophètes aussi sont morts. Qui prétends-tu être ? »[29]. L'évangile répond à la question, quand il évoque le plus haut sommet peut-être de la vision prophétique : la vision qu'Isaïe eut de la gloire de Dieu dans le Temple. Saint Jean rapporte cette vision à Jésus : Isaïe, dit-il, « eut la vision de sa gloire et c'est de lui qu'il parla »[30].

Ainsi donc c'est Jésus dont Abraham a vu le Jour, c'est lui que figurait Isaac, lui que Jacob contemplait en songe, lui que Moïse annonçait, lui dont la gloire brûlait les yeux d'Isaïe. Mystère de cet homme, vers qui converge toute l'histoire de son peuple et qui éclaire tout de sa gloire.

Il y a plus. Tout le culte juif est rapporté de la même manière à Jésus[31]. L'évangile de saint Jean est articulé sur les fêtes de l'année liturgique juive : trois Pâques, une fête non précisée, une fête des Tentes, une fête de la Dédicace. C'est dans ce cadre que se déroulent les quelques faits de la vie du Christ choisis et retenus par saint Jean parmi une multitude d'autres. Mais ces solennités ne constituent pas seulement pour ces faits et pour les discours qui les commentent un cadre extérieur ; elles en indiquent et en précisent le sens et la portée. C'est ainsi que la guérison de l'infirme de Bézatha tire de son rapport avec le sabbat sa vraie valeur : il devient le signe d'une œuvre divine, plus grande que le sabbat[32], l'œuvre vivificatrice du Fils de

---

(29) 8, 52-53. (30) 12, 41.

(31) Pour une justification plus ample de ces vues, voir l'introduction de l'*Evangile selon saint Jean* dans la Bible de Jérusalem, Paris, 1953, p. 32-36.

(32) 5, 1-18.

Dieu. Les paroles de Jésus sur les fleuves d'eau vive et sur la joie d'Abraham[33], de même que la guérison de l'aveugle-né à la fontaine de Siloé[34] ne se comprennent qu'en relation avec la fête des Tentes. Cette fête se distinguait par les rites de l'eau puisée à Siloé et par une joie exubérante de caractère messianique. Une tradition juive rattachait la joie de cette fête à la joie d'Abraham. Jésus se place résolument au centre de la solennité ; celle-ci ne visait que lui et n'a de sens qu'en lui, source des eaux vives, joie d'Abraham, lumière du monde.

C'est à la fête de la Dédicace que saint Jean relie la décision prise par plusieurs membres du Sanhédrin de mettre à mort Jésus. Il s'agit pour eux d'éviter que les Romains, alertés par le mouvement messianique suscité par le Christ, ne viennent détruire le Temple et la nation juive, dont la Dédicace célébrait la libération par les Maccabées : « Il vaut mieux, dit Caïphe, qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière »[35]. Saint Jean découvre dans cette décision un sens que les chefs juifs ne soupçonnaient pas : la mort de Jésus donnerait à cette fête de libération politique et religieuse sa véritable signification ; mieux que les héros Maccabées Jésus devait en effet libérer son peuple, car il mourrait « pour la nation, et non seulement pour la nation, mais encore pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés »[36].

Mais c'est la fête de la Pâque, qui est mise par saint Jean avec le plus d'insistance en relation avec Jésus. Une première fois, au seuil du ministère public, Jésus monte à Jérusalem pour purifier le Temple, centre des solennités pascales, des profanations qui le souillent. Cette purification n'était que le signe d'un renouvellement beaucoup plus radical. Par la parole : « Détruisez ce sanctuaire, en trois jours je le relèverai »[37], Jésus annonce qu'immolé par les

---

(33) 7, 37-39 ; 8, 56. (34) 9, 1-41. (35) 11, 49-50.
(36) 11, 51-53. (37) 2, 19.

Juifs et ressuscité il sera dans son corps la victime et le sanctuaire de la Pâque nouvelle et véritable. Puis c'est la multiplication des pains qui est à son tour liée à la Pâque. Bien que l'événement se passe en Galilée, loin du Temple, saint Jean note que « la fête juive de la Pâque était proche »[38]. Cette remarque donne sa véritable portée à l'épisode et au discours du pain de vie : la chair de Jésus offerte en sacrifice « pour la vie du monde »[39] sera l'aliment de la Pâque nouvelle, la manne du nouvel Exode. Enfin et surtout, le lien de la mort de Jésus avec la fête de la Pâque permet à saint Jean d'en mettre en pleine lumière le véritable sens. L'apôtre souligne avec insistance ce rapport. Il précise que la mort de Jésus a eu lieu le 14 Nisan au soir, c'est-à-dire à l'heure même où dans chaque demeure juive on mangeait l'agneau pascal. Il note que la condamnation de Jésus a été prononcée à la sixième heure[40], midi environ, heure où, selon des sources juives, tout ce qui est fermenté devait disparaître des maisons pour faire place aux azymes de la Pâque. Alors commençait réellement la fête. L'évangéliste a peut-être voulu souligner cette coïncidence. Mais c'est surtout au geste du soldat perçant le côté du Christ au lieu de lui briser les jambes que saint Jean donne tout son relief[41]. Il rapproche l'événement de cette prescription du rituel pascal, concernant l'agneau : « On ne lui brisera pas un os ». Pour le disciple bien-aimé le Christ en croix est l'agneau de Pâque, dont la Pâque juive le Christ en croix est l'agneau de cette Pâque, dont la Pâque juive n'était que la figure, celle de la rédemption. Sa mort est le sacrifice véritable, dans lequel s'accomplit tout l'ancien culte[40].

Ainsi l'évangile de saint Jean, en prenant pour cadre les solennités liturgiques, rapporte implicitement à Jésus comme à son terme toute l'ancienne religion. De même que l'histoire du peuple choisi, le culte israélite s'achève en la

(38) 6, 4. (39) 6, 51. (40) 51, 19, 14.
(41) 19, 31-37.

personne du Christ. Le sabbat disparaît devant lui, les fêtes s'accomplissent en sa venue, le Temple lui-même, centre de toute la religion, cède la place au sanctuaire de son corps ressuscité, d'où jaillit la source d'eau vive, qui régénère le monde. Jésus révèle en sa plénitude la religion « en esprit et vérité », dont l'histoire sainte tout entière n'était que la progressive pédagogie. Il s'approprie tout le patrimoine religieux d'Israël ; il en dispose souverainement. Il est seul capable de le faire fructifier selon l'intention divine.

Le Sauveur du monde

Les formules de l'évangile de saint Jean ont cependant une portée qui dépasse les frontières du monde religieux juif. Les appels de Jésus ont une portée universelle. Ils éveillent un écho dans tout cœur d'homme. Les biens qu'il propose : l'eau, le pain, la lumière, etc., répondent aux besoins essentiels, communs à toute l'humanité. Pour les satisfaire, les hommes se sont créé des dieux. Jésus offre ces biens à tous sans restriction. Il est « la lumière du monde »[42], le pain de tous, la source ouverte aux assoiffés, le pasteur de tous les enfants de Dieu dispersés dans l'univers, « l'agneau qui porte le péché du monde », celui qui attire tous les hommes à soi, la réponse à tous ceux qui cherchent la voie vers la lumière ; il est la vérité, la vie, le centre spirituel de l'univers, « le sauveur du monde »[43]. C'est ce nouvel aspect de la personnalité du Christ, dans le quatrième évangile, qu'il nous faut examiner.

La vérité

Jésus se donne comme la vérité. Il « dit la vérité »[44] ; il révèle la religion « en esprit et vérité »[45] ; il est le témoin

---

(42) 8, 12. (43) 4, 42. (44) 8, 40 et 45 ; 16, 7. (45) 4, 23.

de la vérité. Tout en lui est la vérité. Il est « la vraie lumière, qui vient en ce monde »[46], il donne le vrai pain ; il est le vrai cep ; il est l'envoyé du seul vrai Dieu. Il est la vérité et « quiconque est de la vérité écoute sa voix »[47]. L'Esprit qu'il lègue aux siens est « l'Esprit de vérité »[48].

Le mot n'est pas à prendre en un sens philosophique. La vérité dont il s'agit ici est de nature religieuse. Elle signifie qu'en Jésus-Christ Dieu se révèle et se donne réellement, authentiquement et pleinement à l'homme ; il lui apprend à adorer ; il lui parle, il l'enseigne ; il lui donne la nourriture divine, « qui subsiste dans la vie éternelle »[49] ; à sa marche trébuchante, il assure la vraie lumière ; à son effort vers le bien la certitude que « ses œuvres sont faites en Dieu »[50], à sa vie tout entière, qu'il greffe sur le vrai cep, la fécondité et la liberté des fils de lumière. L'homme est « consacré en vérité »[51] ; il devient réellement saint et agréé de Dieu. Son aspiration religieuse, dilatée à l'infini, trouve son plein apaisement.

La vie

La notion de vie est toute proche chez saint Jean de la notion de vérité. La vérité est vie et mène à la vie, comme le mensonge est mort et mène à la mort. Comme la notion de vérité, la notion johannique de vie est de nature religieuse. Elle n'emprunte rien à ce que nous mettons sous nos concepts biologiques modernes. Dérivée de l'Ancien Testament, elle signifie d'abord et avant tout le salut éternel de l'homme, de même que la mort désigne sa perte.

Pour l'Ancien Testament, la vie est entre les mains de Dieu. C'est Dieu qui fait mourir et c'est Dieu qui fait vivre. Bien plus, Dieu est la vie de l'homme ; c'est lui qui soutient, épanouit et comble l'être de sa créature. La parole

---

(46) 1, 9. (47) 18, 37.
(48) 14, 17 ; 15, 26, 16-13.
(49) 6, 27. (50) 3, 21. (51) 17, 19.

divine, la Sagesse, la Loi, les Ecritures, toutes issues de Dieu, sont porteuses de vie ; elles guident l'homme vers la vie. Dans l'évangile de saint Jean, ce privilège divin est entre les mains de Jésus :

« Comme le Père ressuscite les morts et les rend à la vie, ainsi le Fils donne vie à qui il veut... Comme le Père dispose de la vie, ainsi a-t-il donné au Fils d'en disposer lui aussi »[52].

Jésus prend la place de la Loi et des Ecritures :

« Vous scrutez les Ecritures, dans lesquelles vous pensez avoir la vie éternelle..., et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie ! »[53].

Ses paroles sont « esprit et vie ». Il a « les paroles de la vie éternelle »[54]. Le sort de l'homme se joue autour de sa parole. Celui qui l'écoute « a la vie éternelle »[55]. Celui qui la garde « ne verra jamais la mort »[56]. Son message est « vie éternelle »[57]. Il est « la lumière de la vie »[58]. Il met dans le cœur du croyant une source, qui jaillit dans la vie éternelle. Il est « le pain de vie », « le pain vivant ». « Qui mangera ce pain vivra éternellement »[59]. Il est le pasteur venu pour sauver le troupeau, « pour que les brebis aient la vie et l'aient en abondance »[60]. Il n'est de vie qu'en lui et par lui : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous »[61]. Comme il est la vérité, il est la vie :

« La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et ton envoyé Jésus-Christ »[62].

« Qui croit au Fils a la vie éternelle, qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie »[63].

L'identité entre Jésus et la vie s'affirme en un miracle grandiose, la résurrection de Lazare. Jésus lui-même en dégage la signification :

---

(52) 5, 21 et 26. (53) 5, 39-40. (54) 6, 63 et 68.
(55) 5, 24. (56) 8, 51. (57) 12, 50.
(58) 8, 12. (59) 6, 48-51. (60) 10, 10.
(61) 6, 53. (62) 17, 3. (63) 3, 36.

« C'est moi la résurrection, dit-il. Qui croit en moi, fût-il mort, vivra et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais »[64].

Nous avons là une des affirmations centrales de l'évangile de saint Jean. L'apôtre a écrit cet évangile dans ce seul but : « que, croyant, vous ayez la vie en son nom »[65]. Et cette vie, Jésus non seulement la promet, la garantit et y mène, mais il la communique dès maintenant à qui croit en lui. L'avoir trouvé c'est « avoir la vie »[66].

Le souverain Juge

A la notion de vie se rattache celle du jugement. Dans la théologie biblique les deux notions sont étroitement liées. Le pouvoir sur la vie et la mort est l'expression du suprême pouvoir judiciaire. C'est pourquoi, maître de la vie, Jésus est pour saint Jean le souverain juge : « Le Père ... a remis au Fils tout le jugement »[67]. Le Christ de saint Jean est le juge de toute conscience humaine. Cela sans le déploiement de l'appareil judiciaire évoqué dans les évangiles synoptiques ; Jésus est juge par ce qu'il est. La lumière et la vérité divines s'incarnent à ce point en sa personne, que sa présence est pour le monde le jugement de Dieu. Une lumière si pure et si pénétrante émane de lui qu'en face de lui apparaît la qualité spirituelle, la valeur réelle des âmes : les œuvres du méchant sont dévoilées ; quant à celui qui agit dans la vérité, « il apparaît au grand jour que ses œuvres sont faites en Dieu ». Nul n'échappe à ce jugement du Christ, qui prend à la croix une portée cosmique. La mort de Jésus est « le jugement du monde »[68]. Tout l'univers est confronté avec le crucifié du Calvaire et jugé par lui.

Le mystère de Jésus

Telles sont les dimensions du Christ de saint Jean. En lui s'accomplit la vocation de son peuple, vers lui converge

---

(64) 11, 25-26. (65) 20, 31. (66) 5, 46.
(67) 5, 22. (68) 12, 31.

son histoire, en lui se parfait sa religion. En lui d'autre part la vérité divine se propose à tout homme dans sa plénitude, la vie divine se donne en abondance, une lumière si éblouissante rayonne de lui que l'univers entier se voit démasqué.

Qu'est donc Jésus ? Aucun évangile, aucun écrit néotestamentaire peut-être, ne pose cette question avec autant de force que l'évangile de Jean ni ne plonge aussi avant dans ce mystère. Nicodème, au nom des notables, dit à Jésus : « Rabbi, nous le savons, tu es un Maître qui vient de la part de Dieu : personne ne peut faire les miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui »[69]. La Samaritaine, intriguée par ses réponses, lui dit tour à tour : « Serais-tu plus grand que notre père Jacob ? » — « Je vois que tu es un prophète... » et se demande enfin : « Ne serait-ce pas le Christ ? »[70]. Les foules se disent dans leur stupeur : « Nous savons pourtant d'où il est »[71]. Les discussions avec les chefs juifs serrent le problème de plus près et prennent un tour dramatique : « Qui prétends-tu être ? » demandent-ils à Jésus. « Es-tu donc plus grand qu'Abraham ? »[72]. « Jusqu'à quand vas-tu nous faire languir ? Si tu es le Christ, dis-le nous clairement ». A l'aveugle-né ils avouent que le mystère leur échappe : « Lui, nous ne savons pas d'où il est »[73]. Les Grecs qui viennent pour « voir Jésus » semblent mûs par le même problème. Pilate aussi est touché : « D'où es-tu ? » demande-t-il à son prisonnier, c'est-à-dire non pas : de quel pays es-tu ? mais : quelle est ta mystérieuse origine ? Qui es-tu ? Le païen lui-même pressent une grandeur surnaturelle.

II. JÉSUS FILS DE DIEU

Une première formule répond dans saint Jean au problème posé. Jésus de Nazareth est « l'envoyé », « celui que

---

(69) 3, 2. (70) 4, 12 et 19 et 29.
(71) 7, 27. (72) 8, 53. (73) 9, 29.

le Père a consacré et envoyé dans le monde »[74] ; le reconnaître comme tel est la condition pour avoir la vie éternelle.

En soi la formule n'est pas une affirmation de divinité. On la trouve appliquée aux prophètes. Dieu dit par exemple à Jérémie : « Je t'ai consacré et établi prophète... Tu iras vers tous ceux à qui je t'enverrai ». Jean-Baptiste est désigné par l'évangéliste lui-même comme « un homme envoyé de Dieu »[75]. Cependant il y a une différence capitale entre Jésus et les autres envoyés de Dieu. Ceux-ci sont avertis un jour de leur mission. Ils ont vécu jusque là comme les autres humains et soudain la parole de Dieu leur est adressée, un signe ou une vision leur est donnée, quelqu'un leur est dépêché, qui leur révèle leur vocation. Et la Bible nous dit le saisissement de ces hommes, quand l'appel divin se fait entendre. Certains se débattent et gémissent. Chez Jérémie comme chez Moïse, l'être humain cherche à se dérober à l'emprise divine qui le brûle comme un feu. Rien de semblable chez Jésus. La descente de l'Esprit sur sa tête n'a pas pour but de lui révéler sa mission, mais, « de le manifester à Israël » et de permettre à Jean-Baptiste de témoigner qu'il est « l'élu de Dieu »[76]. Sa mission semble le définir et se confondre avec son être même. A ses apôtres qui le pressent de prendre un peu de nourriture il répond :

« J'ai à manger une nourriture, que vous ne connaissez pas... Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père et d'accomplir son œuvre »[78].

Ce qu'un critique moderne commente ainsi très heureusement : « Jésus ne vit pas seulement pour sa mission, mais de sa mission »[78]. Il y a surtout cette différence[79] entre

---

(74) 10, 36. (75) 1, 6. (76) 1, 31 et 34.

(77) 4, 32-35.

(78) R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Gottingen, 1941, p. 143 s.

(79) Le R. P. J. Guillet a exposé récemment des vues analogues à propos de Jésus et de l'Esprit-Saint : « En Jésus, (l') Esprit réside en plénitude... Jamais prophète n'a possédé l'Esprit à ce degré...

Jésus et les prophètes : alors que ceux-ci sont envoyés pour délivrer un certain message ou accomplir une œuvre déterminée, dans le cas de Jésus c'est sa mission même qui constitue le message et l'œuvre. Il proclame sa venue en ce monde comme l'objet auquel il faut croire pour accéder au salut. Il rend grâces parce que ses disciples ont cru que le Père l'a envoyé. L'œuvre divine, dont il est l'artisan est sa venue elle-même. Les Juifs lui demandent comme à un simple prophète de leur apprendre « ce qu'il faut faire pour travailler aux œuvres de Dieu ». — « L'œuvre de Dieu, répond Jésus, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé »[80]. Le passage du pluriel au singulier est significatif. Dieu ne fait rien de plus essentiel que de l'envoyer dans ce monde et qui veut coopérer à l'œuvre divine n'a rien d'autre à accomplir que de répondre à cette mission par l'accueil de sa foi. Certes Jésus est bien « envoyé et venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité »[81], comme il le dit lui-même à Pilate. Mais à la demande du païen : « Qu'est-ce que la vérité ? » il a déjà répondu : « C'est moi, la vérité ».

En somme la mission de Jésus dans l'évangile de saint Jean s'apparente beaucoup plus à celle de la Parole ou de la Sagesse divine dans l'A.T. qu'à celle des prophètes. Comme celle de la Parole ou de la Sagesse, elle n'est pas subordonnée à autre chose qu'elle-même. La seule présence de Jésus est une lumière qui illumine et sauve le monde.

Bien des traits d'ailleurs rattachent la mission de Jésus

Sur les juges et les prophètes de l'A.T., l'Esprit s'abat comme une force venue d'en haut, étrangère... Ils se savent saisis par un plus fort qu'eux et conduits par lui là où il veut. Rien de pareil en Jésus. Aucune trace chez lui d'une contrainte... (Il) ne ressent pas l'Esprit comme une force qui l'envahirait du dehors ; il communique librement avec lui. Davantage, Jésus dispose de l'Esprit. Il a pouvoir sur cette force toute-puissante. Il quitte les siens pour la leur communiquer ». (dans *Lumen Vitæ*, VIII, 1953, p. 28-30).

(80) 6, 28-29. (81) 18, 37.

à celle de la Sagesse. Comme la Sagesse ou comme la Loi qui l'incarne, Jésus a une origine céleste et divine. Il vient d'en haut, il vient du ciel, il vient de Dieu, d'auprès de lui, il est « sorti de lui ». Aucun prophète, aucun envoyé de Dieu ne s'est exprimé ainsi dans la Bible. La mission de Jésus apparaît comme une courte étape, une journée de marche ou de travail entre une sortie de Dieu et un retour à Dieu. Par ses deux extrémités elle plonge en Dieu :

« Je suis sorti du Père et venu dans le monde. Maintenant je quitte le monde et je vais au Père »[82].

Sa mort est un retour au Père dont il est issu. Il remonte vers celui qui l'a envoyé.

Comme la Sagesse et en un style sapientiel Jésus invite les hommes à son banquet, il leur ouvre la source de vie, il est lumière pour guider leur route vers la vérité. Comme la Sagesse il établit sa demeure parmi nous. Mais tandis que la Sagesse n'est qu'une vague personnification, Jésus, lui, est un homme parlant, agissant et vivant dans toute la clarté de l'histoire. La comparaison avec la Sagesse, la Loi et la Parole ne peut donc suffire à percer le mystère de Jésus. Quel est cet envoyé du ciel ? Le personnage du Fils de l'Homme nous introduit plus avant dans son secret.

Le Fils de l'Homme

L'expression « Fils de l'Homme » pour désigner le Christ est commune à saint Jean et aux Synoptiques. On a dit dans un article précédent quelle portée transcendante elle conférait aux prétentions messianiques de Jésus : le Fils de l'Homme est cet être céleste, à qui Dieu remet, selon les Apocalypses, le jugement et la domination. Pour saint Jean l'expression a la même portée transcendante ; elle désigne Jésus comme le juge souverain, dont la voix

(82) 16, 28.

fera surgir tous les hommes de la tombe au jour du jugement dernier. Mais dans le quatrième évangile elle exprime plus nettement encore que dans les Synoptiques l'origine céleste de Jésus. Le Fils de l'Homme n'est pas seulement ce personnage mystérieux « qui vient sur les nuées du ciel », il est « celui qui est descendu du ciel »[83] pour révéler aux hommes « les choses du ciel » et pour leur donner « le vrai pain du ciel »[84]. Son origine céleste sert de garant aux mystères spirituels et divins qu'il révèle.

Le titre de Fils de l'Homme auréole donc, dans l'évangile de saint Jean plus nettement encore que dans les évangiles synoptiques, l'activité messianique de Jésus d'un caractère céleste, transcendant, mystérieux, divin. Il désigne Jésus comme cet être venu d'en haut, qui n'est pas de ce monde, tout en étant dans le monde, qui descend du ciel et remonte au ciel, qui n'est pas de la terre mais d'en haut, bien plus qui tout en étant sur la terre « est au ciel », auprès de celui qui l'a envoyé, qui « est au dessus de tous », qui porte en lui un mystère céleste dont il est pleinement averti, mais dont le monde est ignorant :

« Je sais d'où je suis venu et où je vais ; mais vous, vous ne savez ni d'où je viens ni où je vais »[85].

Au dessus de sa tête, le ciel est ouvert, les anges de Dieu montent et descendent ; en lui les cieux et la terre sont unis.

Mais cet être céleste, le quatrième évangile n'en attend pas la manifestation seulement, comme les évangiles synoptiques, dans un avenir lointain, sur les nuées du ciel, à la Parousie ; il la voit déjà au Calvaire. Saint Jean identifie en effet, nous l'avons dit, Passion et glorification, « élévation » et crucifixion. Dans la croix, sur laquelle le Christ est « élevé de terre », il voit le signe de son « élévation » au ciel. L'évangile de Jean est comme polarisé

---

(83) 3, 13. (84) 6, 32. (85) 8, 14.

par cette apparition du Fils de l'Homme « élevé ». On l'aperçoit dès l'entretien de Jésus avec Nicodème : à l'instar de serpent d'airain, Jésus doit apparaitre « élevé » en signe céleste de salut. Puis le Christ la prédit aux chefs des Juifs : eux-mêmes l' « élèveront », c'est-à-dire le crucifieront ; mais un jour ils comprendront qu'ils ont de leurs propres mains concouru à sa glorification, car en l' « élevant », ils auront « élevé » et manifesté au monde le Fils de l'Homme dans sa gloire divine. A la veille de la Passion, Jésus annonce enfin à la foule cette « élévation » comme l' « heure » de sa gloire, et du jugement du monde. La foule réplique : « Qui est ce Fils de l'Homme ? »[86]. On arrive ainsi à la Passion et c'est la vision finale du crucifié au côté ouvert. Là s'achève le thème du Fils de l'Homme avec la parole de Zacharie :

« Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé »[87].

« La croix qui hausse (Jésus) au dessus de la terre... révèle de façon éclatante son appartenance à la région du Père céleste » ; elle manifeste de façon évidente « son appartenance divine »[88].

Mais cette révélation demeure pleine de mystère. La question de la foule attend encore un complément de lumière : « Qui est ce Fils de l'Homme » ?

Le Fils de Dieu

Il a été dit à propos des évangiles synoptiques que dans la Bible ou même dans le milieu extrabiblique du Ier siècle le titre de fils de Dieu ne signifiait pas nécessairement une filiation proprement dite, résultat de la génération et de la transmission de la nature paternelle. Ce titre peut exprimer simplement un rapport particulier avec Dieu du

---

(86) 12, 23, 31, 34. (87) 19, 37.

(88) A. Vergote, *L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile*, *Ephemerides Theologicæ Lovanienses*, 1952, pp. 13 et 23.

fait de la fonction dont un personnage est investi ou de la prédilection dont il est l'objet. Il peut désigner ces « hommes divins », connus du monde religieux hellénistique. Dans le quatrième évangile lui-même, Jésus rappelle aux Juifs que, selon l'Ecriture, Dieu dit à des hommes, princes ou magistrats : « Vous êtes des dieux »[89]. Par conséquent, pour saint Jean, le titre de Fils de Dieu peut n'être parfois qu'un titre royal, un équivalent de Messie. Ainsi dans la profession de foi de Nathanaël : « Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël »[90], le rapprochement entre la formule messianique davidique et le titre de Fils de Dieu rend la chose à peu près certaine. Il en va de même pour la confession de Marthe : « Je crois que tu es le Messie, le Fils de Dieu, celui qui devait venir en ce monde »[91]. Marthe croit que Jésus est le Messie attendu. En soi la formule ne dit pas plus. Ailleurs, le titre de Fils de Dieu ou de Fils est voisin de celui de Fils de l'Homme. Ainsi au chapitre troisième :

> « Il faut que le Fils de l'Homme soit élevé, afin que tout homme qui croit ait par lui la vie éternelle... Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde, pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui »[92].

On a donc pu écrire justement que dans saint Jean, « le titre de Fils de Dieu s'apparente d'une part à celui de Messie, d'autre part à celui de Fils de l'Homme »[93] et qu'il se rattache à la mission divine de Jésus.

Cependant cette constatation ne rend pas compte de tout. Le débat qui se déroule à partir du chapitre dixième autour du titre de Fils de Dieu montre que les Juifs aussi bien que Jésus l'entendaient dans l'occurrence non seulement comme un titre messianique, mais encore comme une

---

(89) 10, 34. (90) 1, 49. (91) 11, 27.
(92) 3, 14-17.
(93) J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges 1951, p. 283-293.

affirmation de filiation divine proprement dite. Pour se l'être attribué, Jésus est accusé de blasphème. Les Juifs demandent sa mort pour la même raison : « Nous avons une Loi et d'après cette Loi il doit mourir : il a dit qu'il était le Fils de Dieu »[94]. Une simple prétention messianique n'était pas de soi un blasphème et ne méritait pas la mort. Il est donc certain que l'expression désigne ici une réalité de caractère transcendant et proprement divin.

La nature des rapports entre Jésus et celui dont il se dit le Fils, la façon dont il parle du Père le confirment. Jésus est le « Fils unique »[95]. donné par Dieu au monde comme preuve de son amour. Le mot, propre au quatrième évangile dans le Nouveau Testament, désigne plusieurs fois dans l'Ancien Testament un fils tendrement aimé. Mais à cette note d'affection s'ajoute chez saint Jean, du moins dans le prologue, le sens de filiation unique en son genre. Jésus est l'Unique engendré, le *Monogène*, entouré par le Père d'une gloire unique et seul capable de révéler Dieu. S'il donne aux autres « pouvoir d'être appelés enfants de Dieu »[96], un mot différent est employé cependant, pour les désigner et pour désigner celui « que ni sang, ni vouloir de la chair, ni vouloir d'homme, mais Dieu a engendré »[97]. Jésus est « le Fils ». Dieu est son Père à un titre unique. Jésus l'appelle : « mon Père » ou « le Père » ou « Père », mais jamais « notre Père ». Il dira : « Mon Père et votre Père »[98]. Il se met à part. Le Temple est la maison de son Père. C'est au nom de son Père qu'il se présente. Il dit ce qu'il a vu chez son Père. Son Père le donne au monde comme le vrai pain du ciel. Son Père le glorifie. Dans la maison de son Père il y a beaucoup de demeures et il en dispose comme le Fils. Un lien d'une intimité sans égale le relie à ce Père : lien d'un mutuel amour, d'une mutuelle connaissance, d'une activité commune, d'une

---

(94) 19, 7. (95) 1, 18. (96) 1, 12.
(97) 1, 13. (98) 20, 17.

commune possession de tous les biens : « Le Fils ne peut faire de lui-même rien qu'il ne voie faire au Père : ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement ; car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait »[99]. « Le Père me connaît et je connais le Père »[100]. Et ce mot : « Tout ce qui est à moi est à toi et tout ce qui est à toi est à moi »[101]. Leur unité est celle d'une mutuelle présence, d'une mutuelle immanence : « Le Père est en moi et moi dans le Père »[102]. On ne peut voir l'un sans voir l'autre : qui voit Jésus voit le Père[103]. Ils sont l'objet d'un même acte de foi : « Qui croit en moi, ce n'est pas en moi qu'il croit, mais en celui qui m'a envoyé ». « Le Père et moi, nous sommes un »[104]. Comme le remarque un exégète, le « nous » dans cette phrase est déjà à lui seul une prétention inouïe[105]. De même, dans cette singulière promesse : « Si quelqu'un m'aime... mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure »[106].

On a rapproché ces déclarations des formules de la mystique grecque. On voudrait les ramener à de simples affirmations du Christ sur sa mission. Mais il faut redire du Fils ce qu'on disait plus haut de l'Envoyé. Son message et son œuvre sont inséparables de son être. Le message de Jésus consiste en effet avant tout dans la révélation de ce qu'il est : le Fils de Dieu et dans la manifestation de « la gloire que comme Fils unique il tient de son Père »[107]. Dans cette révélation du Fils vivant dans le sein du Père et du rapport d'amour qui unit le Père et le Fils en une unité transcendante s'achève la révélation du Dieu que « nul n'a jamais vu »[108] ; alors apparaît dans tout son éclat

---

(99) 5, 19-20. (100) 10, 15. (101) 17, 10.
(102) 10, 38. (103) 14, 9. (104) 12, 44 ; 10, 30.
(105) F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, Paris, 1902, *ad loc.*
(106) 14, 23. (107) 1, 14. (108) 1, 18.

son être paternel : « Je leur ai révélé ton nom et le leur révélerai »[109].

L'œuvre de Jésus ne se comprend également que dans cette perspective. Il n'est « envoyé » que pour donner aux hommes « de devenir enfants de Dieu »[110], par la foi « en son nom » à lui, le Fils ; il n'est là que pour les faire participer en lui à l'amour dont le Père a aimé son Fils « dès avant la création du monde »[111] : « pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux »[112]. Or, comme on l'écrivait récemment, « si le Christ peut jouer ce rôle de nous donner de devenir enfants de Dieu, c'est en raison de ce qu'il *est :* le Fils de Dieu... La fonction que le Christ remplit est fondée sur sa nature et sur son essence »[113]. L'être du Fils de Dieu est la clé de voûte, par quoi tient tout l'édifice. De même que pour saint Paul tout est suspendu à la gloire du Seigneur ressuscité, tout chez saint Jean s'explique par la gloire du Fils unique de Dieu.

Peut-on avec tel critique moderne soutenir cependant que le caractère de Fils de Dieu ne comporte aucune affirmation métaphysique ? Le paradoxe de la foi chrétienne serait que la révélation divine soit présente en un homme, en cet homme Jésus, sans que rien de réel ne le distingue des autres hommes, sinon d'être « l'élu de Dieu », « l'envoyé », le révélateur en qui Dieu parle à l'homme et, seulement à ce titre, le Fils. « Jésus, comme révélateur de Dieu, ne révèle rien, nous dit-on, sinon qu'il est le révélateur »[114], auquel il faut croire, le pur lieu de rencontre de Dieu et de l'homme. Cette explication exstrinséciste et nominaliste de l'être et de l'œuvre du Christ ne correspond

(109) 17, 26. (110) 1, 12. (111) 17, 24.
(112) 17, 26.
(113) M. E. Boismard, *Le Prologue de saint Jean*, Paris, 1953, p. 122s.
(114) R. Bultmann, *Theologie des N. T.*, Tübingen, 1951, p. 413.

pas aux données du quatrième évangile. Il est vrai que cet évangile, pas plus que les autres écrits du Nouveau Testament, ne définit l'être du Christ dans les termes métaphysiques de la théologie postérieure ; pour lui l'appellation de Fils de Dieu et les privilèges qui en découlent visent globalement l'homme Jésus, sans qu'il soit fait en lui de distinction explicite de natures ; le lien qui l'unit au Père en une unité transcendante est décrit, plutôt que défini, dans les termes d'une relation d'amour et de connaissance mutuelle. Cependant on ne peut sans arbitraire refuser à cette affirmation la portée d'une révélation réelle sur l'être. Il y a entre Jésus et le Père plus que l'unité morale d'un serviteur obéissant ou d'un parfait ambassadeur, parfait interprète de la pensée de celui qui l'envoie et parfait instrument de ses volontés. Les Juifs, entre autres raisons, regarderaient peut-être comme un fol orgueil une pareille prétention, ils ne la considéreraient pas comme un blasphème. Dans des paroles comme celles-ci : « Mon Père travaille toujours et moi aussi je travaille », ils discernent davantage : ils comprennent que Jésus « appelle Dieu son propre Père » et se fait ainsi « l'égal de Dieu »[115]. Quand le Christ proclame son unité avec le Père, les Juifs veulent le lapider, « parce que, lui disent-ils, toi qui n'est qu'un homme, tu te fais Dieu »[116].

La préexistence de Jésus

Cette affirmation de la divinité du Christ est appuyée par l'affirmation de sa préexistence. Auncun écrit du N. T. ne l'a formulée peut-être aussi nettement que l'évangile de saint Jean. De même que la Sagesse, Jésus apparaît comme préexistant à son histoire terrestre et temporelle. Des textes comme celui-ci : « Abraham... exulta à la pensée de voir mon Jour ; il l'a vu et il s'est réjoui »[117] ou comme cet

(115) 5, 17-18. (116) 10, 33. (117) 8, 56.

autre : « Isaïe eut la vision de sa gloire »[118] ne suffiraient peut-être pas à l'établir, car si Abraham a vu son Jour et Isaïe sa gloire, c'est « de loin », dans un événement prophétique. On peut discuter aussi la portée des textes de la prière sacerdotale : « Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais près de toi avant que fût le monde »[119], et celui-ci: « Qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde »[120]. Jésus parle sans doute ici non pas de la gloire qu'il possédait dans sa préexistence auprès du Père, mais de la gloire que, de toute éternité, le Père destine au Verbe incarné.

Mais toute hésitation est exclue par la parole du chapitre sixième : « Et quand vous verrez le Fils de l'Homme monter là où il était auparavant?»[121] plus encore par la solennelle déclaration du chapitre huitième. Jésus y vient par étapes. Il commence par dire aux Juifs : « Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort »[122]. Il est le maître de la vie et de la mort. Haussement d'épaules, ricanements des Juifs : « Es-tu donc plus grand qu'Abraham, notre père, qui est mort ? Les prophètes aussi sont morts. Qui prétends-tu être ? »[123]. Jésus répond qu'Abraham a vu son Jour. Mais les Juifs retournent la réponse de Jésus et lui font dire qu'il a vu Abraham : « Tu n'as pas cinquante ans et tu as vu Abraham ! » Jésus n'élude pas le problème ainsi posé : « En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, Je Suis »[124]. Il y a dans le texte original une opposition frappante et voulue entre le verbe « fût », réservé à la créature temporelle, qui commence sa durée, et le « Je Suis », qui exprime un mode proprement divin d'existence, transcendant le temps et l'histoire. Quand Jésus annonçait aux disciples qu'ils verraient « le Fils de

---

(118) 12, 41. (119) 17, 5. (120) 17, 24.
(121) 6, 62. (122) 8, 51. (123) 8, 53.
(124) 8, 57-58.

l'Homme monter là où il était auparavant », il pouvait ne parler, comme dans le cas de la Sagesse, que d'une préexistence relative, d'une antériorité par rapport à l'existence présente. Ici il revendique l'existence absolue, réservée à Dieu. Le caractère divin de cette prétention apparaît d'autant plus sûr qu'il y a un rapport entre ce « Je Suis » et le nom divin révélé à Moïse ou la formule d'Isaïe : « Je Suis ». Non seulement Jésus s'attribue le mode d'existence propre à Dieu, mais il se donne à lui-même le nom divin, qui résumait toute la foi d'Israël et auquel toute son histoire avait pour but de rendre témoignage. Les Juifs ne s'y méprennent pas. Ils comprennent si bien, qu'à cette parole ils ramassent des pierres, pour le lapider comme un blasphémateur.

La même affirmation d'un mode absolu d'existence se trouve encore dans la parole de Jean-Baptiste.

> « Il vient après moi un homme
> qui est passé devant moi,
> parce qu'avant moi il était »[125].

La traduction qu'on en donne d'ordinaire en diminue la portée. « La force de l'affirmation porte sur le verbe, rejeté en fin de proposition... Jean-Baptiste affirme : « Avant moi il était », comme le Christ dira plus tard : « Avant qu'Abraham (fût), je suis » ; l'être du Christ est placé dans un absolu qui transcende le temps »[126].

« Mon Seigneur et mon Dieu ! »

Les Juifs, nous l'avons vu, accusent Jésus de « se faire l'égal de Dieu » ou même tout simplement de « se faire Dieu »[127]. Dans la pensée de l'évangéliste c'est la vérité la plus sûre et la plus sainte : Jésus est Dieu. Par l'apôtre

---

(125) 1, 30.
(126) M. E. Boismard, *op. laud.*, p. 18.
(127) 5, 18 et 10, 33.

Thomas, l'évangile nous mène jusqu'à cette profession de foi explicite : « Mon Seigneur et mon Dieu ! »[128] dont la formule rejoint et développe l'invocation chrétienne primitive : « Seigneur Jésus ! » elle aussi profession de foi à la divinité.

« Le Verbe de Dieu »

Saint Jean a synthétisé dans le prologue de son évangile toute sa réflexion sur le Christ. Nous y trouvons la plupart des éléments que nous venons d'étudier, rassemblés dans une immense vision, qui embrasse à partir de l'éternité toute l'histoire de la révélation.

Jean se reporte « au commencement »[129], au jour de la création, quand rien n'existait encore hormis Dieu. Alors, en ce mystérieux avant de toute durée temporelle, où la pensée s'égare faute de point de repère, quelqu'un était avec Dieu, distinct de celui qui est ici nommé Dieu et pourtant Dieu lui-même ; non pas la vague personnification de la Sagesse biblique, mais le Verbe, la Parole, présente à Dieu comme une personne à une autre personne, mystérieusement un avec lui et partageant sa durée éternelle : « Il était ».

Puis Jean raconte par les plus hauts sommets l'histoire de l'univers dans son rapport au Verbe. Antérieur à tout, le Verbe a tout créé. En dehors de son initiative créatrice rien n'est venu à l'existence. Principe de tout être, source de toute vie, il est aussi la lumière qui illumine tout homme. Mais il ne demeure pas lointain et étranger au monde qui est son œuvre. Il y est ; il y a un « chez lui » ; il y « vient ».

Enfin il s'engage lui-même dans l'histoire de ce monde. Il se fait « chair », faible roseau pensant ; il prend demeure « chez nous » ; sur un visage d'homme il fait resplendir

---

(128) 20, 28. (129) 1, 1.

toute la gloire du Verbe. Alors se révèle mystérieuse personnalité : il est « le Fils unique ».

Saint Jean prononce pour la première fois son nom d'homme : « Jésus-Christ ». Il le confronte avec celui de Moïse, le plus grand de tous les intermédiaires, par qui Dieu avait jusque là révélé aux hommes sa Sagesse. Le contraste est écrasant : deux médiateurs, deux révélations, deux alliances ; d'un côté un homme, de l'autre le Verbe créateur, d'un côté la Loi, de l'autre la grâce et la vérité, d'un côté le simple don, de l'autre la plénitude de l'accomplissement.

Saint Jean peut enfin conclure : « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a révélé ».

Tel est Jésus pour saint Jean : le Verbe éternel, Dieu, créateur de l'univers, le Fils, l'Unique engendré du Père, venu sur la terre et incarné pour nous révéler Dieu et nous faire ses enfants. Aucun texte du N. T., pas même l'hymne de l'épître aux Colossiens, n'a déployé avec une pareille magnificence la profession de foi à sa divinité.

Quelle est l'origine et quelle est la portée de cette théologie du Verbe ? Il est de moins en moins contesté qu'elle se rattache à la théologie biblique de la Parole, de la Sagesse et de la Loi, à cette histoire progressive de la révélation divine, que « Jésus-Christ, Parole de Dieu incarnée, résume, récapitule, accomplit »[130]. En appelant le Christ Verbe ou Parole, saint Jean veut donc avant tout signifier la fonction révélatrice qu'il accomplit depuis la création à l'égard du monde et des hommes. Il leur dit Dieu. Est-ce à dire que ce titre de Verbe est purement fonctionnel et ne nous apprend rien sur la personnalité divine elle-même ? Le prétendre serait encore une fois séparer indûment dans le

(130) S. Lyonnet, *Hellénisme et Christianisme*, *Biblica*, XXII, 1945, p. 130.

Christ sa mission ou sa fonction de son être. On l'a écrit de façon très heureuse: « Sa fonction révélatrice est elle-même fondée sur la nature même du Christ : avant toute révélation, il était déjà, en un sens, la Parole de Dieu (de même que les livres sapientiaux disent de la Sagesse qu'elle était la Sagesse en Dieu avant même l'œuvre créatrice) ; il était, en un certain sens, l'expression de la pensée de Dieu »[131]. Tel est le sommet où Jean nous conduit.

III. L'HOMME JÉSUS

La divinité du Christ si clairement affirmée n'éclipse-t-elle pas sa réalité historique ? La présentation transcendante que saint Jean nous fait de Jésus, les déclarations divines qu'il lui prête, les comportements surnaturels qu'il lui attribue sont-ils fondés historiquement ? Ce Jésus sublime, qui lit dans les cœurs, domine l'histoire, exige la foi, se dit antérieur à Abraham et se fait l'égal de Dieu est-il encore Jésus de Nazareth ? N'est-il pas plutôt une création de saint Jean, une sorte d'idéalisation du Jésus réel, un Christ divinisé après coup par la foi ? Pour Loisy, — qui par ailleurs distingue dans le quatrième évangile plusieurs couches correspondant à des documents divers, — l'auteur de l'écrit de base « n'avait jamais connu qu'un Christ liturgique, objet du culte chrétien ». Des « fragments de biographie divine » qu'il a composés, « aucune impression de réalité ne se dégage. Jésus est le Sauveur que ses fidèles adorent en célébrant son mystère... Le Christ de (cet) évangile... n'était pas né de la femme comme celui de saint Paul et il n'avait pas vécu sous la Loi ; c'était une forme de dieu manifestée en homme... un dieu mourant... pour revivre immortel et donner l'immortalité à ses fidèles »[132]. Selon Loisy par conséquent, l'auteur du quatrième

---

(131) M. E. Boismard, *op. laud.*, p. 123.
(132) A. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, Paris, 1921, p .56-58.

évangile a idéalisé le personnage historique de Jésus en le transposant dans le cadre des religions à mystères. Selon certains auteurs, l'idéalisation s'est faite en empruntant des éléments à l'alexandrinisme philonien, selon d'autres à l'hermétisme. Pour Schweitzer la théologie johannique n'est que l'hellénisation de la mystique paulinienne. Renonçant à chercher les origines de la christologie de saint Jean du côté du syncrétisme hellénistique, la critique libérale moderne se tourne maintenant plutôt vers le milieu de pensée de la gnose orientale. Saint Jean aurait appliqué au Christ, en le transformant cependant, le personnage de l'envoyé céleste du mythe gnostique.

L'une après l'autre, ces hypothèses révèlent leur fragilité. On ne peut plus soutenir sérieusement qu'il y ait un rapport quelconque entre le Christ de saint Jean et les divinités des religions à mystères. Les différences entre le Logos de saint Jean et le Logos de Philon, entre le symbolisme historique du quatrième évangile et l'exégèse allégorisante du philosophe alexandrin ne sont plus contestées. Enfin d'indéniables ressemblances de vocabulaire et d'images entre l'évangile de Jean et les écrits gnostiques païens ne suffisent pas à établir une parenté. Le contenu doctrinal est tout autre et nous ramène vers la tradition juive. S'il y a eu idéalisation du personnage de Jésus, ce n'aura été que dans le cadre de cette tradition, dans les perspectives de la pensée biblique et de la foi chrétienne.

Mais cette hypothèse d'une transformation du Jésus de l'histoire en un Jésus de la foi s'avère dénuée de toute base. Il convient de remarquer d'abord que saint Jean et les évangiles synoptiques se rencontrent en un point fondamental : le fait sur lequel s'est jouée la vie de Jésus. Jean et les Synoptiques professent unanimement que Jésus a été condamné à mort pour s'être dit devant les chefs du Judaïsme Messie-Fils de Dieu. Il y a même une analogie frappante entre le procès juif, tel que saint Luc nous le rapporte, sous la forme peut-être la plus ancienne, et la

discussion du chapitre dixième de saint Jean. De part et d'autre, Jésus est sommé de dire s'il est le Christ et c'est sur une réponse comprise comme une prétention à être le Fils de Dieu en un sens transcendant que Jésus est condamné. Or à certains égards cette scène est le centre même de l'évangile johannique. D'un bout à l'autre Jean raconte le procès de Jésus. Le témoignage du Christ sur lui-même, appuyé par celui du Père, par celui des « œuvres » et des Ecritures, corroboré par celui du Baptiste, est discuté pied à pied jusqu'au verdict de mort, l'évangéliste lui-même éclairé par le témoignage du Paraclet, s'engage personnellement et vient attester que Jésus est bien le Fils de Dieu, qu'il a prétendu être. Saint Jean est donc le contraire d'un pur mystique idéaliste. Il veut témoigner, le dernier et l'un des plus autorisés, dans le procès historique, où s'est jouée la vie de son Maître. C'est ce qu'il insinue dans cette parole du discours après la Cène : « Vous aussi, (en union avec l'Esprit de vérité), vous témoignerez, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement »[133].

Son accord avec les évangiles synoptiques s'affirme sur tous les points essentiels. Tous les quatre se fondent également sur le signe donné par le ciel au moment du Baptême de Jésus ; ils connaissent également la multitude de miracles accomplis par Jésus ; ils ont également retenu son attitude de liberté et sa maîtrise à l'égard des rites juifs de purification, du sabbat, du Temple, de la Loi, des Ecritures ; ils sont d'accord sur le mystère messianique, qui entoure sa personnalité et « déconcerte » les foules et sur sa lutte contre Satan. Les notions les plus marquantes du quatrième évangile se trouvent déjà dans les Synoptiques : déjà ceux-ci le présentent comme « envoyé », « venu », « sorti ». La notion du Fils de l'Homme, même si elle reçoit chez saint Jean une coloration nouvelle, demeure

---

(133) 15, 27.

fondamentalement la même : celle du Messie céleste et transcendant de la tradition qui se rattache à Daniel ; comme les Synoptiques, saint Jean a retenu fidèlement le lien établi par Jésus entre le Fils de l'Homme et la Passion. Quant au titre de Fils de Dieu, nous avons vu que dans la scène capitale du procès, il a exactement la même portée dans les Synoptiques et dans saint Jean. Dans les Synoptiques encore, comme dans saint Jean, Jésus ne dit jamais : notre Père, mais ou bien, dans certains cas : votre Père, ou, beaucoup plus souvent : mon Père, (jusqu'à douze fois dans saint Matthieu), fait sans parallèle réel, semble-t-il, dans la littérature juive ou chrétienne de ce temps. Sans revenir sur le texte de Matthieu, 11, 25-27 et Luc, 10, 21 s., dont il a été fait mention à propos des Synoptiques. Ce texte, authentique entre tous, décrit les rapports du Christ et de son Père d'une manière si semblable à celle de Jean, qu'on l'a considéré comme un « bolide johannique » tombé dans les évangiles synoptiques. Ainsi s'affirmait avant saint Jean, dans la tradition évangélique, la conscience qu'avait eue le Christ d'une relation avec Dieu d'une profondeur et d'une intimité, qui le situaient à part de tous les hommes.

On ne peut nier que l'évangile de saint Jean représente sur toutes les données, qu'il a en commun avec ses devanciers, la mission de Jésus, son origine céleste, son unité avec son Père, sa préexistence, un stade de réflexion plus avancé. On ne peut pourtant parler de création ; Jean est fidèle à la tradition primitive. La présence dans son œuvre d'éléments de christologie très archaïques en est une preuve ; c'est un signe de la loyauté de son témoignage. Saint Jean ne recule pas en effet devant les titres les plus humbles. Jésus est non seulement le Verbe ; mais il est aussi celui qu'on appelle Rabbi ou Rabbouni, le Messie, le Fils de Dieu au sens davidique de « roi d'Israël » ; il est « l'élu de Dieu », si du moins l'on suit la leçon de plusieurs bons manuscrits ; il est « le prophète ». Ce dernier titre, comme l'a montré un article précédent, fut l'un des premiers de

la christologie des Actes. Il est « le Seigneur et le Maître ». La juxtaposition de ces éléments avec les affirmations les plus transcendantes rend vaine l'affirmation de Loisy citée plus haut : « L'auteur n'a connu qu'un Christ liturgique, objet du culte chrétien ». Ces expressions sont le reflet de la vie.

D'ailleurs le portrait de Jésus que nous donne saint Jean produit une impression incontestable de vie et de vérité. Le Verbe fait chair de saint Jean, s'il a la majesté souveraine du Fils, demeure cependant l'homme Jésus, qui s'assied, las et assoiffé, contre le puits de Jacob et mendie un peu d'eau, qui pleure au tombeau de Lazare, qui se trouble jusqu'à l'angoisse à l'approche de son « heure » ou de sa trahison par l'un des siens, qui exprime les relations les plus sublimes avec Dieu dans le langage le plus simple, qui se fait le serviteur de ses disciples jusqu'à leur laver les pieds, se prête à leurs questions les plus puériles au moment même de ses suprêmes et plus hautes confidences et dont rien n'égale le naturel et la grâce familière, quand, après sa résurrection, il revient vers les siens et qu'on s'attendrait à ne pouvoir supporter l'éclat de sa gloire.

Bref l'évangile de saint Jean, s'il représente le plus haut sommet de la réflexion chrétienne primitive sur la divinité de Jésus, reste enraciné dans l'histoire. Il est le contraire de la trahison ou de la création *ex nihilo*. Il représente l'expression à la fois la plus profonde et la plus fidèle de ce qu'était réellement, et dès les premières heures, sous l'archaïsme des formules, Jésus pour les siens : le Fils de Dieu.

DONATIEN MOLLAT, S. J.

CHRONIQUES

Le Code au canon 745, § 2, 2° énonce la règle d'après laquelle on ne doit conférer le baptême aux adultes que s'ils le demandent. Et aussitôt surgit le problème du baptême des enfants à qui ce sacrement est conféré sans qu'ils aient pu le demander.

Problème facile à résoudre, en vérité, par qui veut bien faire la considération suivante.

Jusqu'à ce qu'il ait le plein usage de ses forces et de sa raison, l'être humain ne peut pas se suffire à lui-même. Pendant tout ce temps, la protection de ses intérês doit être assurée par des tiers, et nul n'est mieux qualifié que ses parents pour veiller sur ces intérêts aussi bien dans le domaine spirituel que dans l'ordre temporel.

La logique la plus pure conduit aussi à cette conclusion : on peut baptiser les êtres humains dès l'enfance, mais à condition que leurs parents le demandent, ou à défaut de parents le tuteur qui les remplace.

Dans la plupart des législations, notamment dans celles qui s'inspirent du droit romain comme la loi française, le tuteur tient lieu des parents. Il représente le mineur pour l'administration de ses biens ; et il prend soin de sa personne. « Il lui doit, écrit M. Planiol, tous les soins d'un père. C'est lui qui s'en occupe et qui le surveille, soit qu'il le fasse élever et instruire dans sa propre maison, soit qu'il le place dans une maison d'éducation ou de commerce pour ses études ou son apprentissage. » Le droit romain exprimait la même idée en termes encore plus expressifs : *Tutor quantum ad providentiam pupillarem, domini loco haberi debet.* Digeste, 6, 7, 27.

Le droit canonique qui, à tant d'égards, procède lui aussi du droit romain organise autour de l'enfant mineur un système de protection dont les parents ou à leur défaut le tuteur, sont les éléments essentiels, l'équation étant constante entre parents et tuteur. Ainsi quant à l'exercice de ses droits le mineur est placé sous la puissance de ses parents ou tuteurs, can. 39 ; c'est chez eux qu'il a nécessairement domicile, can. 93. Parents ou tuteurs sont les représentants naturels du mineur dans l'exercice du droit de patronage, can. 1456, comme dans l'exercice de ses actions judiciaires, can. 1648 § 1. Enfin s'agissant de l'administration du baptême aux enfants des infidèles, le can. 750, § 2, 1 précise que hors le cas de danger de mort, il ne peut leur être conféré qu'avec le consentement de leurs parents ou tuteurs.

La substitution des parents ou tuteurs au principal intéressé est admise, parce que le bonheur éternel de celui-ci dépend de son bap-

tême, et parce que les dangers de mort sont tels durant les premières années de l'enfance, qu'il ne faut pas faire courir à un être humain le risque de manquer ce bonheur, impossible à atteindre, suivant les voies normales de Dieu, par ceux qui n'ont pas été baptisés.

Le consentement des parents ou tuteur est-il à ce point nécessaire, qu'il ne soit pas permis de baptiser sans lui certains enfants lorsque leur bonheur éternel est en jeu ? La question a été très discutée.

Non, répondait Durand de Mende, le grand canoniste du XIIIme siècle, *In IV Sent.* dist. IV, q. VII, art. 13 : le baptême n'est pas *valide* s'il est conféré à un enfant sans le consentement de ses parents.

Oui, répondit au XVIIIme siècle, cet autre grand canoniste que fut le pape Benoit XIV. Le baptême est valide dès que le ministre du sacrement a l'intention de le conférer ; dès qu'il emploie la matière voulue et la forme prescrite.

La validité du sacrement étant hors de cause, la question de convenance demeure entière : peut-on baptiser un enfant sans le consentement de ses parents ou tuteurs ?

Non, répond saint Thomas : tant que les enfants n'ont pas l'usage de leur libre arbitre, et jusqu'à ce qu'ils puissent se suffire à eux-mêmes, de droit naturel, ils sont confiés aux soins de leurs parents. Ce serait aller contre les exigences de ce droit naturel que de les baptiser malgré leurs parents, de même que si un être ayant l'usage de sa raison était baptisé malgré lui. Et ce serait un danger que de baptiser les enfants des infidèles à l'insu de leurs parents, parce qu'ils pourraient trop facilement retomber dans l'infidélité. (IIIa, q. 68, art. 10). — Benoit XIV, dans sa lettre *Postremo mense* (28 février 1747) adopte la pensée de saint Thomas.

Si on veut employer le langage des théologiens on dira : le consentement des parents n'est pas requis pour la *validité* du baptême des enfants, mais il est requis pour sa *liceité.*

Même réduite à cette importance relative, la nécessité du consentement familial ne disparait-elle pas dans certains cas ? Elle disparaît dans deux cas :

1. Lorsque l'enfant est dans un danger de mort direct et personnel. En ce cas le droit de l'enfant au bonheur éternel l'emporte sur le droit des parents à autoriser le baptême. Mais le danger doit être personnel. Il ne suffit pas, par exemple, que l'enfant soit exposé à la mort, parce qu'une épidémie règne dans le pays où il se trouve, sans que d'ailleurs il soit malade. Il n'est pas requis cependant que le danger de mort soit imminent. Le Saint-Office a décidé (18 juillet 1894) que l'enfant pouvait être considéré comme étant en danger de mort, lorsqu'on pouvait douter qu'il atteigne l'âge de discrétion.

Toutefois, s'il est alors permis de donner le baptême à l'insu des parents, il n'y a pas obligation de le faire. La S. Congrégation de la

Propagande a précisé le 17 août 1777, que même en cas de danger de mort, le missionnaire ne devait pas conférer le baptême sans le consentement des parents ou tuteurs de l'enfant, s'il devait éventuellement en résulter des maux considérables pour le baptisé, pour le ministre, pour les catholiques de la région, ou pour la religion elle-même.

2. L'enfant peut encore être baptisé, sans le consentement de ses parents, lorsqu'il a été abandonné et que dès lors ceux-ci sont introuvables, ou lorsque les parents ou tuteurs ont été déclarés déchus de leurs droits par autorité de justice.

Dans les deux cas exceptionnels qui viennent d'être envisagés, on ne peut toutefois conférer le baptême que si on a obtenu une garantie que l'enfant recevrait une éducation chrétienne, comme l'exige le caractère de chrétien imprimé en lui par le baptême. En exigeant cette garantie l'Eglise ne sort pas de ses attributions : puissance sociale et surnaturelle, elle doit prendre soin des intérêts surnaturels de ses sujets. De même que malgré la tutelle des parents ou des amis, l'Etat veille sur la condition des mineurs dans l'ordre temporel, de même l'Eglise par-dessus les parents ou tuteurs, veille sur les enfants que le baptême a fait siens. « Du fait de son baptême, écrit le P. Congar, l'enfant est voué à la fois chrétienne, et promis à la catéchèse de l'Eglise. »

Anciennement le droit canonique ordonnait que, pour garantir cette éducation chrétienne, l'enfant baptisé serait enlevé à ses parents, demeurés infidèles, et confié à des éducateurs chrétiens. C'est le principe que Pie IX appliqua au jeune Mortara, fils de deux juifs, baptisé par une servante chrétienne parce qu'il était en danger de mort, lorsqu'il fut revenu à la santé.

Disposition sévère qui heurte le libéralisme moderne, mais que justifie la primauté transcendante du spirituel. La conquête du bonheur éternel, vers lequel tout chrétien est en marche, suffit à motiver toutes les séparations et tous les sacrifices.

Séparer le baptisé de ses parents infidèles n'est d'ailleurs qu'une mesure disciplinaire, dépourvue de valeur absolue, qui peut être remplacée par telle autre disposition susceptible d'assurer le même résultat. C'est ainsi que de nos jours le système ancien de la séparation n'est plus imposé, dans tous les cas. Certes l'obligation demeure d'assurer l'éducation chrétienne du baptisé, mais les moyens à prendre ne sont plus fixés par la loi canonique. Ils sont laissés dans chaque cas, au jugement et à la conscience du ministre du baptême (S. Office, 13 février 1867). Si de tels moyens ne peuvent pas être mis en œuvre, le baptême ne doit pas être donné, et le sort de l'intéressé est abandonné à la Providence de Dieu.

R. NAZ.

L I V R E S

* Vincent TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark.*
in 8° de XX — 696 p. London, Macmillan, 1952. Prix : 50 sh.

L'évangile selon saint Marc, considéré par les critique comme le plus ancien de nos évangiles, continue à être le plus étudié. Ces dernières années, deux importants commentaires ont encore paru, l'un en Allemagne, celui de E. Lohmeyer (lè éd. 1937), l'autre, le dernier en date, en Angleterre. Ce dernier, œuvre de l'éxégète Vincent Taylor, se signale à la fois par l'ampleur de l'information et par une orientation assez nouvelle qui a fait parler, à propos de ce commentaire, d'une «œuvre de maître». C'est à ce titre que *Lumière et Vie* présente à ses lecteurs cet ouvrage qui, par sa technicité, est peu accessible à la plupart d'entre eux.

Dès les chapitres d'introduction, après les exposés plus classiques consacrés à l'histoire de l'exégèse du deuxième évangile, aux problèmes d'authenticité, de tradition textuelle, aux caractéristiques littéraires, les tendances profondes de ce commentaire s'affirment dans les études sur les matériaux primitifs utilisés par Saint Marc, sur la manière dont l'évangéliste les organise dans l'économie de son plan et surtout dans les deux derniers chapitres qui traitent des grands thèmes doctrinaux de l'évangile et de la valeur historique de cette construction. Ce commentaire se situe au confluent des grands courants d'une théologie biblique. Dans la première orientation vers l'étude qui ont marqué l'exégèse des dernières années : recherche des genres littéraires des récits évangéliques, détermination des traditions orales ou écrites qui ont précédé ces évangiles eux-mêmes, comparaison avec les formes parallèles du judaïsme et surtout de l'Ancien Testament, intérêt croissant pour l'étude du message religieux lui-même, pour la théologie biblique. Dans la première orientation vers l'étude des genres littéraires et la préhistoire évangélique, on reconnaît l'inspiration de l'école dite d'histoire des Formes (Formgeschichte), dont les manifestes ont paru en Allemagne après la première guerre mondiale. V. Taylor reprend pour son compte la tâche qu'elle s'était assignée et en admet tout l'apport valable : considérer tout d'abord nos évangiles comme un ensemble de petites unités primitivement isolées plutôt que des biographies au sens strict ; classer ces péricopes selon leurs formes littéraires ; enfin les rattacher

à l'une des fonctions de la communauté primitive, surtout prédication et culte. Cependant, loin de céder au radicalisme de certains protagonistes de la méthode et de faire de ces récits des créations pures et simples de la première communauté chrétienne, V. Taylor retrouve, à travers des intentions evidentes de catéchèse ou de doctrine, des besoins de la liturgie ou de l'apologétique, la tradition de la première communauté palestinienne et celle de l'Eglise de Rome. L'évangile selon saint Marc est à la fois l'écho de la prédication de Pierre à Rome et d'un *vade-mecum* plus ancien qui servait pour l'enseignement à Rome.

Par delà les matériaux épars, à un stade intermédiaire entre la circulation de ces péricopes d'une manière assez libre et leur organisation dans l'évangile actuel, V. Taylor tente de déceler des tentatives de groupement, des premières collections. Il rattache certains de ces essais à la tradition orale elle-même : ainsi le tryptique qui ouvre le ministère du Seigneur (prédication de Jean-Baptiste, baptême et tentation) ou encore la section qui relate les événements qui précèdent et introduisent au récit de la Passion (9, 30 - 11, 25). D'autres complexes semblent provenir d'un témoignage oculaire, probablement celui de Pierre, et pourraient déjà avoir été composés par Marc lui-même avant leur insertion dans son œuvre définitive : c'est à ce groupe que V. Taylor rattache le récit de la Passion (14, 1 - 16, 8). Enfin une troisième série, où les chevilles rédactionnelles sont moins apparentes, concerne des « dires » du Seigneur ou du moins des récits dont le centre d'intérêt est un enseignement du Christ : par exemple, les conflits avec les Scribes et les Pharisiens (2, 1 - 3, 6). C'est dans ces collections de dires du Seigneur que V. Taylor voit un cycle plus primitif que celui qui relève de la prédication de Pierre. Il reconnaît donc dans l'évangile actuel le confluent de deux sources majeures : la tradition de la communauté primitive de Jérusalem et celle de l'Eglise de Rome. Ne faut-il pas faire un pas de plus et ne pas hésiter, avec M. Vaganay (cf. *Ephem. Theol. Lov.* avril 52, p. 252), à voir dans la première source « les souvenirs du texte primitif » d'un évangile déjà constitué, qui ne serait autre que l'évangile araméen de Matthieu déjà traduit en grec ?

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, V. Taylor met bien en valeur le rôle primordial de la communauté, c'est-à-dire de l'Eglise, dans la fixation du Livre. « Derrière lui (l'évangéliste) se trouve l'enseignement d'une Eglise vivante... Son évangile est beaucoup plus qu'une entreprise privée ; c'est un produit de la vie de l'Eglise inspirée par l'Esprit de Dieu » (p. 104).

Le commentaire est la mise en œuvre de ces grandes orientations dont il vient d'être question L'étude de chaque passage est introduite par un sommaire qui retrace brièvement l'état des questions et qui

précise le genre littéraire du passage. Une large place est faite à la doctrine qui se dégage de chaque péricope. Plusieurs notes additionnelles, qui terminent le volume, reviennent sur des faits saillants (Baptême, Passion, Résurrection...). Il n'est pas possible, dans le cadre de cette recension, de relever le détail des apports de ce commentaire encore une fois bien informé et très dense.

L'équilibre profondément objectif et l'esprit théologique qui animent cette œuvre en font un des meilleurs ouvrages, avec celui de E. G. Selwyn sur la première lettre de Pierre, de l'exégèse récente de langue anglaise.

Y. Trémel.

C. Spicq o. p., *L'Epître aux Hébreux* (Etudes Bibliques) :

I — Introduction, 1 vol. pp. 445 ; Paris Gabalda 1952.

II — Commentaire, 1 vol. pp. 457, ib. 1953.

Le T.R.P. Spicq avait déjà donné dans la Collection des Etudes Bibliques un commentaire des Epîtres pastorales. Les deux nouveaux volumes concernent l'Epître aux Hébreux. Nous reviendrons plus tard sur le second d'entre eux. Le premier, ne comprenant que l'Introduction, se recommande par son érudition éblouissante, parfois un peu lourde à porter. Si certains chapitres n'échappent pas à la sécheresse inhérente à toute introduction, d'autres au contraire sont débordants de richesse théologique et de vie. Après avoir précisé le but et le caractère de l'Epître (c. 1) qu'il faut tenir pour une véritable lettre, l'A. examine le plan (c. 2). Il reprend à son compte la remarquable étude de L. Vaganay, parue dans le Memorial Lagrange. Le troisième chapitre traite de l'influence de Philon sur la pensée et les modes d'expression. Certes on avait relevé depuis longtemps les rapports entre Philon et l'Epître. Mais jamais ils n'avaient été examinés avec autant de soin et de profondeur que dans cet exposé exhaustif.

L'analyse des rapports entre l'Epître et les écrits synoptiques ou johanniques occupe le ch. IV. Peut-être les liens de dépendance de l'Epitre à l'égard de la catéchèse johannique sont-ils trop facilement affirmés. L'étude des rapports entre l'Epître aux Hébreux et les lettres pauliniennes s'imposait comme sujet majeur. C'est elle qui peut permettre de trancher par l'affirmative ou la négative l'attribution des *Hébreux* à l'apôtre Paul. Durant 22 pages denses, l'analyse se poursuit. Mais dès le début la position est nette : elle est contre l'attribution directe de cette épître à saint Paul. Trop profondes sont les divergences, de style certes, mais surtout de grandes lignes théologiques : thèmes nouveaux que Paul avait ignorés ou pour lesquels

il n'avait manifesté qu'un intérêt médiocre. La question semble donc être résolue : ce n'est pas Paul qui a écrit l'Epître aux Hébreux. Mais d'autre part l'Epître n'est pas sans offrir des affinités certaines avec la pensée paulinienne, spécialement avec la christologie des épîtres de la Captivité. Il faut donc en conclure qu'elle a été rédigée par un disciple de l'Apôtre « qui connaissait très bien les écrits de Paul, les avait lus souvent et s'en était nourri » (p. 161). Cette idée n'est pas nouvelle, mais il ne faudrait pas s'imaginer ce disciple comme « un scribe de métier transcrivant la dictée ou même développant fidèlement les indications d'un écrivain » (p. 167). Il fait preuve au contraire d'une personnalité vigoureuse et se présente comme « un Maître qui garde son autonomie de pensée et d'expression » (ib.). S'il fut influencé par la pensée paulinienne (et johannique ?), il peut revendiquer l'entière paternité de la lettre.

Divergences et ressemblances entre *Heb.* et le corpus paulinien expliquent la fortune diverse de l'Epître dans les diverses églises. En Orient, considérée comme de saint Paul, elle fut reçue presque unanimement. En Occident, elle fut longtemps tenue en suspicion, parce qu'on ne la considérait pas comme l'œuvre d'un apôtre (c. VI).

Quel en serait donc l'auteur ? Le Père Spicq rappelle toutes les théories, pour proposer enfin Apollos, ce juif alexandrin converti au christianisme, qui discutait avec les Juifs leur montrant que Jésus était bien le Messie annoncé par les Ecritures (*Act.* 18, 24-28). L'argumentation est solide et peut entraîner la conviction. Quant aux destinataires, l'A. pense que ce sont d'anciens prêtres d'Israël convertis au Christ et vivant en exil quelque part en Palestine ou à Antioche (c. VIII). Quant à la date (c. IX), on doit la situer sûrement avant la ruine de Jérusalem, car l'Epître suppose le Temple toujours debout et le culte toujours en activité. C'est cependant un écrit de la deuxième génération chrétienne. On ne se trompe pas beaucoup en avançant la date de 67-68.

Reste la théologie de l'Epître. L'A. y a consacré de nombreuses pages. Elles sont précieuses, pleines de richesses spirituelles. Mais leur densité même empêche d'en donner ici un résumé. Viennent enfin des études sur l'utilisation de l'Ancien Testament dans l'Epître, sur sa langue, puis une bibliographie de 32 pages.

Plus qu'une introduction, nous trouvons là une véritable Somme de tout ce qui a été dit jusqu'à ce jour sur l'Epître aux Hébreux. Il sera impossible désormais de ne point s'y référer pour une étude approfondie. D'autant qu'à une étonnante érudition, l'A. ne craint pas d'ajouter des solutions personnelles, ou d'étayer des solutions déjà anciennes, par des arguments nouveaux ou mieux présentés.

E. B.

M.-E. Boismard o. p., *Le Prologue de Saint Jean.*
1 vol. pp. 180. Paris, Editions du Cerf, 1953. 450 frs.

Le Prologue de saint Jean est « sans conteste une des pages les plus majestueuses et les plus denses de toutes celles du Nouveau Testament » (p. 1). Il en est aussi une des plus difficiles, et également, de par les circonstances historiques, une de celles où les variantes du texte sont à la fois nombreuses et importantes.

Aussi pour en faciliter la compréhension, l'A. a divisé son travail en deux parties à peu près égales. La première est un commentaire verset par verset. La seconde une synthèse de théologie biblique.

Les études antécédentes du Père Boismard sur la critique textuelle de ce passage l'avaient préparé à un exposé à la fois clair et solide de difficultés pourtant considérables. Presque chaque verset demande en effet une option dans l'interprétation. Nous ne pouvons citer toutes celles ici faites ni leur justification. Ce serait s'exposer à commenter un texte déjà bien dense. Signalons simplement la traduction des versets 12 et 13 : « Tous ceux qui le reçurent, il leur donna de devenir enfants de Dieu, Lui qui, ni du sang ni de la chair, mais de Dieu fut engendré ». Ce texte s'éloigne fortement de celui ordinairement lu d'après les manuscrits grecs. L'introduction d'un singulier « lui qui » au lieu du pluriel traditionnel a cependant de forts appuis et chez les Pères et dans les versions anciennes. Il en est de même de la leçon brève adoptée. Et le sens, la coulée du sens se comprend mieux.

Aussi ce commentaire, lisible pour tous, fera réfléchir jusqu'aux spécialistes. Il fourmille d'idées. Et si certains hésiteront parfois à suivre totalement, ce ne pourra être à la légère.

La seconde partie, plus accessible, relève de la théologie biblique. Les lecteurs de « Lumière et Vie » reconnaîtront là des pages ici publiées, soit sur « Parole de Dieu et révélation » (pp. 109-124), sur la structure de l'Evangile (p. 136 seq.) soit enfin sur la Nouvelle Alliance (pp. 165-174). Il serait malséant d'en faire ici la critique. L'accueil qu'ont trouvé ces pages en dit suffisamment la valeur.

Aussi n'hésitons-nous pas à recommander ce livre à tous, du professeur d'Ecriture Sainte au fidèle désireux de comprendre saint Jean. Telle page conviendra mieux que telle autre à telle catégorie de lecteurs. Mais tous y trouveront, selon le désir même de l'auteur, « un peu de la lumière qui conduit à la vie » (p. 2). A. Grail.

Etienne Gilson. « *Jean Duns Scot* », *introduction à ses positions fondamentales* ».
(Etudes de Philosophie médiévale, XII). Paris 1952. 700 pp.

Sans doute faudrait-il, en commençant cette page, user d'autant de précautions que l'A. lui-même face à son héros : l'ouvrage d'un maître tel que M. Gilson sur le « Docteur Subtil », dès l'abord, décourage

le prétentieux qui entendrait, en quelques lignes, en donner un compte-rendu. Présentons donc simplement quelques notations, rapides et superficielles, pour suggérer au moins l'esprit de ce travail.

Inutile d'en déconseiller la lecture au curieux pressé, en quête d'une initiation rapide ! En une très belle préface, l'A. nous dit assez la nature du présent livre quand il revient sur son sous-titre pour nous avertir que « se limitant aux positions fondamentales de Duns Scot, il ne se proposera que d'y introduire le lecteur ». Cet instrument de travail, l'idéal serait donc de le lire en refaisant en compagnie de M. G. le patient labeur, d'abord solitaire, dont il est le fruit. Tout au moins, si l'on recule devant une telle tâche, inabordable aux non-spécialistes, il reste toujours loisible, se confiant à l'historien et à la sûreté de son jugement, d'utiliser son œuvre comme instrument de réflexions, on dirait presque : de méditations métaphysiques. C'est que, en effet, deux partis s'offraient pour cette étude. On pouvait adopter une voie plus longuement discursive, plus patiemment technique faisant la part du lion à une critique plus externe, au prix de « recherches érudites sur les sources de la doctrine ou sur le milieu où elle s'est formée ». Mais il y faudrait « une sorte de génie », une puissance de travail, et ensuite de synthèse, presque surhumaine : au moment où M. G. commençait à s'intéresser à Scot, l'état même de ces enquêtes critiques et historiques sur sa matière encore trop incomplet, l'empêchait de s'engager en cette direction. On pouvait aussi essayer de pénétrer cette pensée ardue, en quelque sorte par connaturalité, au prix de longues années d'un commerce assidu ; la connaissance approfondie de nombre des prédécesseurs, parmi les plus grands, du Docteur subtil, les quelques quarante ans durant lesquels, de son propre aveu, « l'A. n'est jamais resté longtemps sans revenir à Duns Scot pour l'étudier ou l'enseigner », tout cela préparait merveilleusement M. Gilson à cette étude de « sagesse ».

Très loyalement, l'historien nous prévient donc qu'il ne s'est pas astreint à composer un livre de pure histoire : « Notre Duns Scot, dont l'interlocuteur principal est St Thomas d'Aquin, n'est pas une réalité historique ; mais son dialogue avec Thomas d'Aquin en est une ; et, de tous ses interlocuteurs, Thomas d'Aquin est philosophiquement le principal. Il l'est en soi : il l'est donc aussi pour nous ». D'aucuns fronceront peut-être le sourcil à ces paroles, jugeant le propos insuffisamment fidèle à la réalité historique, trop audacieux ; et certes, il faut être un maître pour se le permettre, mais aussi « il est douteux qu'on puisse espérer une confrontation doctrinalement plus instructive que celle de deux grandes métaphysiques de l'être conçu comme *essentia* et de l'être conçu comme *esse* ». Et si ce n'est pas l'unique but poursuivi à travers ces chapitres sur « l'objet de la métaphysique », « l'existence de l'être infini », « la nature divine », « l'origine du contingent », « l'ange », « la matière », « l'âme humai-

ne », « la connaissance intellectuelle », « la volonté », « Duns Scot et les philosophes », du moins cela définit l'esprit qui anime cette nouvelle enquête de l'auteur de « *L'esprit de la philosophie médiévale* » et de « *L'Etre et l'Essence* ».

On notera aussi, d'un point de vue plus pratique, les appendices et « indices » qui terminent l'ouvrage (pp. 670-698), notamment cet « alphabetum Scoti » condensant en soixante-dix-huit propositions les options maîtresses de la doctrine.

En fermant ce livre, on ne peut s'empêcher de songer que si M. Gilson se veut simplement et modestement historien de la philosophie, il l'a été avec tant de pénétration, un souci si sérieux de comprendre le sens et la portée des doctrines, que, ce faisant, il se classe lui-même parmi les philosophes de ce temps dont l'histoire retiendra les noms.

B. de Vaux Saint-Cyr.

Daniel-Rops, *Sur le chemin de Compostelle.*

1 vol. pp. 25 + 64 photos de Jean-Marie Marcel. Paris, Plon 1952.

Les nombreux Français qui reprennent de nos jours le chemin de Compostelle seront heureux de retrouver ici, dans les photos de J.-M. Marcel des souvenirs de leur pèlerinage. Les pages de Daniel-Rops leur rappelleront l'essentiel de l'histoire de ce haut-lieu. Pourquoi faut-il que, p. 7, soit donnée comme relevant du Livre des Actes, et entre guillemets, cette phrase « qu'en l'an 44, à Jérusalem le roi Hérode le fit périr par le glaive » ? Le Livre des Actes ne pouvait se servir du comput de l'ère chrétienne qui devait attendre l'existence pendant plusieurs siècles encore. De même pourquoi, p. 19, la formule « adorer les saintes reliques » ? Ces détails n'enlèvent rien à ce petit volume fort bien présenté, et où la rigueur scientifique n'est pas voulue.

J. R.

LVMIÈRE ET VIE

A paraître en Juin :

X

“Le Saint Esprit”

Le présent cahier est consacré à la divinité de Jésus. Il est le Fils. Il est donc, à côté du Père, une deuxième personne divine. Mais avant de quitter notre monde terrestre il a annoncé l'envoi mystérieux de l'Esprit Saint. Celui-ci devait fortifier, aider, consoler les fidèles. Dès la Pentecôte, les Apôtres se sentirent mus par l'Esprit ; ils eurent conscience de l'avoir reçu et de le transmettre par le baptême et l'imposition des mains. Ils reconnurent ses dons dans les charismes. Et avec eux nous l'adorons comme la troisième personne de la Sainte Trinité.

Il est bon de rappeler, avec les promesses du Seigneur, les premières manifestations de l'Esprit dans l'Eglise, le lien qui les a unies, de voir quel rôle l'Esprit joue dans le fidèle et dans cette Eglise. D'autant que, de tout temps, certains esprits ont opposé Esprit et Eglise, se réclamant du premier et de la liberté qu'il apporte au chrétien pour combattre la seconde. L'exemple des Spirituels du Moyen Age aide à comprendre bien des sectes ou des expériences modernes.

Ce cahier comportera la collaboration de M. Giblet, des R. P. Chenu, Spicq, Paissac, Congar, Grangette, etc...

A paraître en Septembre :

“La fin du monde est-elle pour demain ?”

avec la collaboration de MM. H. Marrou, Pierre Pascal, professeurs à la Sorbonne, P. Humbert, professeur à l'Université de Montpellier, Jean Rounault, de M. Gelin, des RR. PP. Chenu, D. Dubarle, Boismard, etc...

Le Gérant : J. Grail, Saint-Alban-Leysse (Savoie)
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 2me trimestre 1953

